Gilles Lipovetsky



La era del vacío

Ensayos sobre el individualismo contemporáneo

ANAGRAMA
Colección Argumentos

La era del vacío

Gilles Lipovetsky

La era del vacío

Ensayos sobre el individualismo contemporáneo

Traducción de Joan Vinyoli y Michèle Pendanx



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain

Portada:
Julio Vivas
Ilustración: «Bianca Jagger at Halton's House, New York», foto de Andy Warhol. © 1979 by Andy Warhol Books / Grosset & Dunlap Inc.

Primera edición: septiembre 1986
Segunda edición: noviembre 1987
Tercera edición: octubre 1988
Cuarta edición: julio 1990
Quinta edición: septiembre 1992
Sexta edición: octubre 1993

Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 84-339-0083-8
Depósito Legal: B. 33057-1993

Printed in Spain

Libergraf, S.L., Constitució, 19, 08014 Barcelona

PREFACIO

Los presentes artículos y estudios no tienen otro nexo de unión que el de plantear todos ellos, aunque a niveles diferentes, el mismo problema general: la conmoción de la sociedad, de las costumbres, del individuo contemporáneo de la era del consumo masificado, la emergencia de un modo de socialización y de individualización inédito, que rompe con el instituido desde los siglos XVII y XVIII. Desvelar esa mutación histórica aún en curso es el objeto de estos textos, considerando que el universo de los objetos, de las imágenes, de la información y de los valores hedonistas, permisivos y psicologistas que se le asocian, han generado una nueva forma de control de los comportamientos, a la vez que una diversificación incomparable de los modos de vida, una imprecisión sistemática de la esfera privada, de las creencias y los roles, dicho de otro modo, una nueva fase en la historia del individualismo occidental. Nuestro tiempo sólo consiguió evacuar la escatología revolucionaria, base de una revolución permanente de lo cotidiano y del propio individuo: privatización ampliada, erosión de las identidades sociales, abandono ideológico y político, desestabilización acelerada de las personalidades; vivimos una segunda revolución individualista.

Una idea central ordena los análisis que a continuación se ofrecen: a medida que se desarrollan las sociedades democráticas avanzadas, éstas encuentran su inteligibilidad a la luz de una lógica nueva que llamamos aquí el proceso de personalización, que no cesa de remodelar en profundidad el conjunto de los sectores de la vida social. Evidentemente no todas las esferas se han reestructurado en el mismo grado ni de la misma forma por el pro-

ceso en curso, y tampoco ignoramos los límites de las teorías que se esfuerzan en unificar el todo social bajo un principio simple, cuando es manifiesto que nuestras sociedades emplean una pluralidad de criterios específicos. Si, a pesar de ello, hemos mantenido la idea de un esquema homogéneo, se debe al hecho de que ante todo se intentó no tanto establecer una reseña instantánea del momento actual como tratar las líneas de transformación, la tendencia primordial que dispone a la escala de la historia las instituciones, los modos de vida, las aspiraciones y finalmente las personalidades. El proceso de personalización procede de una perspectiva comparativa e histórica, designa la línea directriz, el sentido de lo nuevo, el tipo de organización y de control social que nos arranca del orden disciplinario-revolucionario-convencional que prevaleció hasta los años cincuenta. Ruptura con la fase inaugural de las sociedades modernas, democráticas-disciplinarias, universalistas-rigoristas, ideológicas-coercitivas, tal es el sentido del proceso de personalización cuya asimilación a una estrategia de recambio del capital, aunque tenga aspecto humano, resulta absolutamente limitada. Cuando un mismo proceso anexiona en movimiento sincrónico el conjunto de un sistema, es ilusorio querer reducirlo a una función local instrumental, aunque sea cierto que puede contribuir con eficacia a la reproducción o al aumento de la plusvalía. La hipótesis que se propone es otra: se trata de una mutación sociológica global que está en curso, una creación histórica próxima a lo que Castoriadis denomina «significación imaginaria central», combinación sinérgica de organizaciones y de significaciones, de acciones y valores, iniciada a partir de los años veinte —sólo las esferas artísticas y psicoanalíticas la anticiparon en algunos decenios—, y que no cesa de ampliar sus efectos desde la Segunda Guerra Mundial.

Negativamente, el proceso de personalización remite a la fractura de la socialización disciplinaria; positivamente, corresponde a la elaboración de una sociedad flexible basada en la información y en la estimulación de las necesidades, el sexo y la asunción de los «factores humanos», en el culto a lo natural, a la cordialidad y al sentido del humor. Así opera el proceso de personalización, nueva manera para la sociedad de organizarse y orientarse, nuevo modo de gestionar los comportamientos, no ya por la tiranía de los detalles sino por el mínimo de coacciones y el máximo de elec-

ciones privadas posible, con el mínimo de austeridad y el máximo de deseo, con la menor represión y la mayor comprensión posible. Proceso de personalización en la medida en que las instituciones desde este momento se adaptan a las motivaciones y deseos, incitan a la participación, habilitan el tiempo libre y el ocio, manifiestan una misma tendencia a la humanización, a la diversificación, a la psicologización de las *modalidades* de la socialización: después de la educación autoritaria y mecánica, el régimen homeopático y cibernético; después de la administración imperativa, la programación opcional, a la carta. Nuevos procedimientos inseparables de nuevos *fines* y legitimidades sociales: valores hedonistas, respeto por las diferencias, culto a la liberación personal, al relajamiento, al humor y a la sinceridad, al psicologismo, a la expresión libre: es decir, que priva una nueva significación de la autonomía dejando muy atrás el ideal que se fijó la edad democrática autoritaria. Hasta fecha en realidad reciente, la lógica de la vida política, productiva, moral, escolar, asilar, consistía en sumergir al individuo en reglas uniformes, eliminar en lo posible las formas de preferencias y expresiones singulares, ahogar las particularidades idiosincrásicas en una ley homogénea y universal, ya sea la «voluntad general», las convenciones sociales, el imperativo moral, las reglas fijas y estandarizadas, la sumisión y abnegación exigidas por el partido revolucionario: todo ocurrió como si los valores individualistas en el momento de su aparición debieran ser enmarcados por sistemas de organización y sentido que conjurasen de manera implacable su indeterminación constructiva. Lo que desaparece es esa imagen rigorista de la libertad, dando paso a nuevos valores que apuntan al libre despliegue de la personalidad íntima, la legitimación del placer, el reconocimiento de las peticiones singulares, la modelación de las instituciones en base a las aspiraciones de los individuos.

El ideal moderno de subordinación de lo individual a las reglas racionales colectivas ha sido pulverizado, el proceso de personalización ha promovido y encarnado masivamente un valor fundamental, el de la realización personal, el respeto a la singularidad subjetiva, a la personalidad incomparable sean cuales sean por lo demás las nuevas formas de control y de homogeneización que se realizan simultáneamente. Por supuesto que el derecho a ser íntegramente uno mismo, a disfrutar al máximo de la vida,

es inseparable de una sociedad que ha erigido al individuo libre como valor cardinal, y no es más que la manifestación última de la ideología individualista; pero es la transformación de los estilos de vida unida a la revolución del consumo lo que ha permitido ese desarrollo de los derechos y deseos del individuo, esa mutación en el orden de los valores individualistas. Salto adelante de la lógica individualista: el derecho a la libertad, en teoría ilimitado pero hasta entonces circunscrito a lo económico, a lo político, al saber, se instala en las costumbres y en lo cotidiano. Vivir libremente sin represiones, escoger íntegramente el modo de existencia de cada uno: he aquí el hecho social y cultural más significativo de nuestro tiempo, la aspiración y el derecho más legítimos a los ojos de nuestros contemporáneos.

El proceso de personalización: estrategia global, mutación general en el hacer y querer de nuestras sociedades. Sin embargo, convendría distinguir en él dos caras. La primera, «limpia» u operativa, designa el conjunto de los dispositivos fluidos y desestandarizados, las formas de solicitación programada elaborada por los aparatos de poder y gestión que provoca regularmente que los detractores de derechas y sobre todo de izquierdas denuncien, de forma un tanto caricaturesca y grotesca, el condicionamiento generalizado, el infierno refrigerado y «totalitario» de la *affluent society*. La segunda, a la que podríamos llamar «salvaje» o «paralela», proviene de la voluntad de autonomía y de particularización de los grupos e individuos: neofeminismo, liberación de costumbres y sexualidades, reivindicaciones de las minorías regionales y lingüísticas, tecnologías psicológicas, deseo de expresión y de expansión del yo, movimientos «alternativos», por todas partes asistimos a la búsqueda de la propia identidad, y no ya de la universalidad que motiva las acciones sociales e individuales. Dos polos que poseen sin duda sus especificidades pero que no por ello dejan de esforzarse en salir de una sociedad disciplinaria, lo que hacen en función de la afirmación aunque también de la explotación del principio de las singularidades individuales.

El proceso de personalización surgió en el seno del universo disciplinario, de modo que el fin de la edad moderna se caracterizó por la alianza de dos lógicas antinómicas. La anexión cada vez más ostensible de las esferas de la vida social por el proceso de personalización y el retroceso concomitante del proceso disci-

plinario es lo que nos ha llevado a hablar de sociedad posmoderna, una sociedad que generaliza una de las tendencias de la modernidad inicialmente minoritaria. Sociedad posmoderna: dicho de otro modo, cambio de rumbo histórico de los objetivos y modalidades de la socialización, actualmente bajo la égida de dispositivos abiertos y plurales; dicho de otro modo, el individualismo hedonista y personalizado se ha vuelto legítimo y ya no encuentra oposición; dicho de otro modo, la era de la revolución, del escándalo, de la esperanza futurista, inseparable del modernismo, ha concluido. La sociedad posmoderna es aquella en que reina la indiferencia de masa, donde domina el sentimiento de reiteración y estancamiento, en que la autonomía privada no se discute, donde lo nuevo se acoge como lo antiguo, donde se banaliza la innovación, en la que el futuro no se asimila ya a un progreso ineluctable. La sociedad moderna era conquistadora, creía en el futuro, en la ciencia y en la técnica, se instituyó como ruptura con las jerarquías de sangre y la soberanía sagrada, con las tradiciones y los particularismos en nombre de lo universal, de la razón, de la revolución. Esa época se está disipando a ojos vistas; en parte es contra esos principios futuristas que se establecen nuestras sociedades, por este hecho posmodernas, ávidas de identidad, de diferencia, de conservación, de tranquilidad, de realización personal inmediata; se disuelven la confianza y la fe en el futuro, ya nadie cree en el porvenir radiante de la revolución y el progreso, la gente quiere vivir en seguida, aquí y ahora, conservarse joven y no ya forjar el hombre nuevo. Sociedad posmoderna significa en este sentido retracción del tiempo social e individual, al mismo tiempo, que se impone más que nunca la necesidad de prever y organizar el tiempo colectivo, agotamiento del impulso modernista hacia el futuro, desencanto y monotonía de lo nuevo, cansancio de una sociedad que consiguió neutralizar en la apatía aquello en que se funda: el cambio. Los grandes ejes modernos, la revolución, las disciplinas, el laicismo, la vanguardia han sido abandonados a fuerza de personalización hedonista; murió el optimismo tecnológico y científico al ir acompañados los innumerables descubrimientos por el sobrearmamento de los bloques, la degradación del medio ambiente, el abandono acrecentado de los individuos; ya ninguna ideología política es capaz de entusiasmar a las masas, la sociedad posmoderna no tiene ni ídolo ni tabú, ni tan sólo ima-

gen gloriosa de sí misma, ningún proyecto histórico movilizador, estamos ya regidos por el vacío, un vacío que no comporta, sin embargo, ni tragedia ni apocalipsis.

Qué error el haber pregonado precipitadamente el fin de la sociedad de consumo, cuando está claro que el proceso de personalización no cesa de ensanchar sus fronteras. La recesión presente, la crisis energética, la conciencia ecológica, no anuncian el entierro de la era del consumo: estamos destinados a consumir, aunque sea de manera distinta, cada vez más objetos e informaciones, deportes y viajes, formación y relaciones, música y cuidados médicos. Eso es la sociedad posmoderna; no el más allá del consumo, sino su apoteosis, su extensión hasta la esfera privada, hasta en la imagen y el devenir del ego llamado a conocer el destino de la obsolescencia acelerada, de la movilidad, de la desestabilización. Consumo de la propia existencia a través de la proliferación de los *mass media*, del ocio, de las técnicas relacionales, el proceso de personalización genera el vacío en tecnicolor, la imprecisión existencial en y por la abundancia de modelos, por más que estén amenizados a base de convivencialidad, de ecologismo, de psicologismo. Más exactamente estamos en la segunda fase de la sociedad de consumo, *cool* y ya no *hot,* consumo que ha digerido la crítica de la opulencia. Se acabó la idolatría del *american way of life,* de los coches triunfalmente cromados, de grandes estrellas y sueños de Hollywood; concluida la revolución beatnik y el escándalo de las vanguardias, todo eso ha dejado paso, dicen, a una cultura posmoderna detectable por varios signos: búsqueda de calidad de vida, pasión por la personalidad, sensibilidad ecologista, abandono de los grandes sistemas de sentido, culto de la participación y la expresión, moda retro, rehabilitación de lo local, de lo regional, de determinadas creencias y prácticas tradicionales. ¿Será el eclipse de la bulimia cuantitativa anterior? Sí, pero a condición de no perder de vista que estos fenómenos son también manifestaciones del proceso de personalización, estrategias que trabajan para destruir los efectos del modernismo monolítico, el gigantismo, el centralismo, las ideologías duras, la vanguardia. No se trata de oponer la era del consumo «pasivo» a las corrientes llamadas posmodernas, creativas, ecologistas, revivalistas; una y otras rematan el hundimiento de la rígida era moderna en vistas a una mayor flexibilidad, diversificación, elec-

ciones privadas, en vistas a la reproducción aumentada del principio de las singularidades individuales. La discontinuidad posmoderna no empieza con tal o cual efecto particular, cultural o artístico, sino con la preponderancia histórica del proceso de personalización, con la reestructuración del todo social bajo su propia ley.

La cultura posmoderna representa el polo «superestructural» de una sociedad que emerge de un tipo de organización uniforme, dirigista y que, para ello, mezcla los últimos valores modernos, realza el pasado y la tradición, revaloriza lo local y la vida simple, disuelve la preeminencia de la centralidad, disemina los criterios de lo verdadero y del arte, legitima la afirmación de la identidad personal conforme a los valores de una sociedad personalizada en la que lo importante es ser uno mismo, en la que por lo tanto cualquiera tiene derecho a la ciudadanía y al reconocimiento social, en la que ya nada debe imponerse de un modo imperativo y duradero, en la que todas las opciones, todos los niveles pueden cohabitar sin contradicción ni postergación. La cultura posmoderna es descentrada y heteróclita, materialista y *psi,* porno y discreta, renovadora y retro, consumista y ecologista, sofisticada y espontánea, espectacular y creativa; el futuro no tendrá que escoger una de esas tendencias sino que, por el contrario, desarrollará las lógicas duales, la correspondencia flexible de las antinomias. La función de semejante estallido no ofrece duda: paralelamente a los otros dispositivos personalizados, la cultura posmoderna es un vector de ampliación del individualismo; al diversificar las posibilidades de elección, al anular los puntos de referencia, al destruir los sentidos únicos y los valores superiores de la modernidad, pone en marcha una cultura personalizada o hecha a medida, que permite al átomo social emanciparse del balizaje disciplinario-revolucionario.

Sin embargo no es cierto que estemos sometidos a una carencia de sentido, a una deslegitimación total; en la era posmoderna perdura un valor cardinal, intangible, indiscutido a través de sus manifestaciones múltiples: el individuo y su cada vez más proclamado derecho de realizarse, de ser libre en la medida en que las técnicas de control social despliegan dispositivos cada vez más sofisticados y «humanos». De modo que si el proceso de personalización introduce efectivamente una discontinuidad en

la trama histórica, también es cierto que persigue, por otros caminos, una obra secular, la de la modernidad democrática-individualista. Ruptura aquí, continuidad allá, la noción de sociedad posmoderna no expresa otra cosa: concluida una fase, aparece otra nueva, unida, por lazos más complejos de lo que parecen a primera vista, a nuestros orígenes políticos e ideológicos.

Si es necesario recurrir al esquema del proceso de personalización, no se debe únicamente a las nuevas tecnologías blandas de control sino a los *efectos* de ese proceso sobre el propio individuo. Con el proceso de personalización el individualismo sufre un *aggiornamento* que llamamos aquí, siguiendo a los sociólogos americanos, narcisista: el narcisismo, consecuencia y manifestación miniaturizada del proceso de personalización, símbolo del paso del individualismo «limitado» al individualismo «total», símbolo de la segunda revolución individualista. ¿Qué otra imagen podría retratar mejor la emergencia de esa forma de individualidad dotada de una sensibilidad psicológica, desestabilizada y tolerante, centrada en la realización emocional de uno mismo, ávida de juventud, de deporte, de ritmo, menos atada a triunfar en la vida que a realizarse continuamente en la esfera íntima? ¿Qué otra imagen podría sugerir con más fuerza el formidable empuje individualista inducido por el proceso de personalización? ¿Qué otra imagen podría ilustrar mejor nuestra situación presente en la que el fenómeno social crucial ya no es la pertenencia y antagonismo de clases sino la diseminación de lo social? En la actualidad son más esclarecedores los deseos individualistas que los intereses de clase, la privatización es más reveladora que las relaciones de producción, el hedonismo y psicologismo se imponen más que los programas y formas de acciones colectivas por nuevas que resulten (lucha antinuclear, movimientos regionales, etcétera), el concepto de narcisismo tiene por objeto hacer de eco a esa culminación de la esfera privada.

Permítasenos hacer algunas precisiones y prolongaciones respecto de un asunto que ha suscitado malentendidos. Contrariamente a lo que se haya escrito aquí o allá, el narcisismo no se identifica con la falta de compromiso político del momento; más ampliamente corresponde a la descrispación de las posturas políticas e ideológicas y a la sobrevaloración concomitante de las cuestiones subjetivas. Windsurf, skate, Ala Delta, la sociedad posmo-

derna es la edad del *deslizamiento*, imagen deportiva que ilustra con exactitud un tiempo en que la *res publica* ya no tiene una base sólida, un anclaje emocional estable. En la actualidad las cuestiones cruciales que conciernen a la vida colectiva conocen el mismo destino que los discos más vendidos de los hit-parades, todas las alturas se doblegan, todo se desliza en una indiferencia relajada. Es esa destitución y trivialización de lo que antaño fue superior lo que caracteriza el narcisismo, no la pretendida situación de un individuo totalmente desconectado de lo social y replegado en su intimidad solipsista. El narcisismo sólo encuentra su verdadero sentido a escala histórica; en lo esencial coincide con el proceso tendencial que conduce a los individuos a reducir la carga emocional invertida en el espacio público o en las esferas trascendentales y correlativamente a aumentar las prioridades de la esfera privada. El narcisismo es indisociable de esa tendencia histórica a la transferencia emocional: igualación-declinación de las jerarquías supremas, hipertrofia del ego, todo eso por descontado puede ser más o menos pronunciado según las circunstancias pero, a la larga, el movimiento parece del todo irreversible porque corona el objetivo secular de las sociedades democráticas. Poderes cada vez más penetrantes, benévolos, invisibles, individuos cada vez más atentos a ellos mismos, «débiles», dicho de otro modo lábiles y sin convicción: la profecía de Tocqueville se cumple en el narcisismo posmoderno.

Así como el narcisismo no puede asimilarse a una estricta despolitización, también es inseparable de un entusiasmo relacional particular, como lo demuestra la proliferación de asociaciones, grupos de asistencia y ayuda mutua. La última figura del individualismo no reside en una independencia soberana asocial sino en ramificaciones y conexiones en colectivos con intereses miniaturizados, hiperespecializados: agrupaciones de viudos, de padres de hijos homosexuales, de alcohólicos, de tartamudos, de madres lesbianas, bolínicos. Debemos devolver a Narciso al orden de los circuitos y redes integradas: solidaridad de microgrupo, participación y animación benévolas, «redes situacionales», todo eso no se contradice con la hipótesis del narcisismo sino que confirma su tendencia. Ya que lo más notable del fenómeno es, por una parte, la retracción de los objetivos universales si lo comparamos con la militancia ideológica y política de antaño, y por otra, el deseo

de encontrarse en confianza, con seres que compartan las mismas preocupaciones inmediatas y circunscritas. Narcisismo colectivo: nos juntamos porque nos parecemos, porque estamos directamente sensibilizados por los mismos objetivos existenciales. El narcisismo no sólo se caracteriza por la autoabsorción hedonista sino también por la necesidad de reagruparse con seres «idénticos», sin duda para ser útiles y exigir nuevos derechos, pero también para liberarse, para solucionar los problemas íntimos por el «contacto», lo «vivido», el discurso en primera persona: la vida asociativa, instrumento *psi.* El narcisismo encuentra su modelo en la *psicologización* de lo social, de lo político, de la escena pública en general, en la subjetivización de todas las actividades antaño impersonales u objetivas. La familia y múltiples organizaciones son ya medios de expresión, tecnologías analíticas y terapéuticas, estamos lejos de la estética monadológica, el neonarcisismo es *pop psi.*

La edad moderna estaba obsesionada por la producción y la revolución, la edad posmoderna lo está por la información y la expresión. Nos expresamos, se dice, en el trabajo, por los «contactos», el deporte, el ocio, de tal modo que pronto no habrá ni una sola actividad que no esté marcada con la etiqueta «cultural». Ni tan sólo se trata de un discurso ideológico, es una aspiración de masa cuya última manifestación es la extraordinaria proliferación de las radios libres. Todos somos disc-jockeys, presentadores y animadores; ponga la FM, de inmediato le asalta una nube de música, de frases entrecortadas, entrevistas, confidencias, «afirmaciones» culturales, regionales, locales, de barrio, de escuela, de grupos restringidos. Democratización sin precedentes de la palabra: cada uno es incitado a telefonear a la centralita, cada uno quiere decir algo a partir de su experiencia íntima, todos podemos hacer de locutor y ser oídos. Pero es lo mismo que las pintadas en las paredes de la escuela o los innumerables grupos artísticos; cuanto mayores son los medios de expresión, menos cosas se tienen por decir, cuanto más se solicita la subjetividad, más anónimo y vacío es el efecto. Paradoja reforzada aún más por el hecho de que nadie en el fondo está interesado por esa profusión de expresión, con una excepción importante: el emisor o el propio creador. Eso es precisamente el narcisismo, la expresión gratuita, la primacía del acto de comunicación sobre la natu-

raleza de lo comunicado, la indiferencia por los contenidos, la reabsorción lúdica del sentido, la comunicación sin objetivo ni público, el emisor convertido en el principal receptor. De ahí esa plétora de espectáculos, exposiciones, entrevistas, propuestas totalmente insignificantes para cualquiera y que ni siquiera crean ambiente: hay otra cosa en juego, la posibilidad y el deseo de expresarse sea cual fuere la naturaleza del «mensaje», el derecho y el placer narcisista a expresarse para nada, para sí mismo, pero con un registrado amplificado por un «medium». Comunicar por comunicar, expresarse sin otro objetivo que el mero expresar y ser grabado por un micropúblico, el narcisismo descubre aquí como en otras partes su convivencia con la desubstancialización posmoderna, con la lógica del vacío.

*

Todos los textos que forman la presente obra, a excepción de «Modernismo y posmodernismo» y «Violencias salvajes, violencias modernas», han sido previamente publicadas en revistas.

«Seducción continua» y «La indiferencia pura» aparecieron respectivamente en los número 17(1979) 19(1980) de Traverses.

«Narciso o la estrategia del vacío» y «La sociedad humorística» fueron publicados en Le Débat, *respectivamente en los números 5(1980) y 10(1981).*

Algunos extractos de «Modernismo y posmodernismo» fueron reunidos y publicados igualmente en Le Débat *(n.° 21, 1982) bajo el título «L'Art moderne et l'individualisme démocratique». Agradezco aquí particularmente las sugerencias y las indicaciones bibliográficas que Marcel Gauchet ha tenido a bien hacerme.*

Todos los textos han sido modificados o aumentados en mayor o menor medida para la presente edición.

Capítulo primero

SEDUCCION CONTINUA

¿Cómo llamar a esa mar de fondo característica de nuestro tiempo, que en todas partes substituye la coerción por la comunicación, la prohibición por el placer, lo anónimo por lo personalizado, la reificación por la responsabilización y que en todas partes tiende a instituir un ambiente de proximidad, de ritmo y solicitud liberada del registro de la Ley? Música, información durante las veinticuatro horas del día, dinámicos animadores, SOS de amistad. Incluso la policía mira de humanizar su imagen, abre las puertas de las comisarías, se explica con la población, mientras el ejército se dedica a tareas de servicios civiles. «Los camioneros son simpáticos», ¿por qué no el ejército? Se ha definido la sociedad posindustrial como una sociedad de *servicios,* pero de manera todavía más directa, es el *auto-servicio* lo que pulveriza radicalmente la antigua presión disciplinaria y no mediante las fuerzas de la Revolución sino por las olas radiantes de la seducción. Lejos de circunscribirse a las relaciones interpersonales, la seducción se ha convertido en el proceso general que tiende a regular el consumo, las organizaciones, la información, la educación, las costumbres. La vida de las sociedades contemporáneas está dirigida desde ahora por una nueva estrategia que desbanca la primacía de las relaciones de producción en beneficio de una apoteosis de las relaciones de seducción.

Seducción a la carta

Con la categoría de *espectáculo* los situacionistas anunciaban de algún modo esa generalización de la seducción, si bien con una restricción: el espectáculo designaba la «ocupación de parte principal del tiempo vivido fuera de la producción moderna» (G. Debord). Liberada del *ghetto* de la superestructura y de la ideología, la seducción se convertía en relación social dominante, principio de organización global de las sociedades de la abundancia. Sin embargo, esa promoción de la seducción, asimilada a la edad del consumo, pronto revelaba sus límites; la obra del espectáculo consistía en transformar lo real en *representación* falsa, en extender la esfera de la alienación y de la desposesión. «Nuevo poder de engaño», «ideología materializada», «impostura de la satisfacción», el espectáculo, a pesar o por el hecho de su radicalidad no se libraba de las categorías de la era revolucionaria (la alienación y su otro, el hombre total, «amo sin esclavo») precisamente en vías de desaparecer en sordina bajo el efecto del reino de la mercancía ampliada. Seducir, abusar por el juego de las apariencias: el pensamiento revolucionario, incluso atento a lo nuevo necesitaba siempre localizar una seducción *negativa* para lograr su caída: la teoría del espectáculo, tributaria del tiempo revolucionario-disciplinario, prorrogaba la versión eterna de la seducción, la trama, la mistificación y la alienación de las conciencias.

Indiscutiblemente debemos partir del mundo del consumo. Con la profusión lujuriosa de sus productos, imágenes y servicios, con el hedonismo que induce, con su ambiente eufórico de tentación y proximidad, la sociedad de consumo explicita sin ambages la amplitud de la estrategia de la seducción. Sin embargo ésta no se reduce al espectáculo de la acumulación; más exactamente se identifica con la sobremultiplicación de *elecciones* que la abundancia hace posible con la latitud de los individuos sumergidos en un universo transparente, abierto, que ofrece cada vez más opciones y combinaciones a medida, y que permite una circulación y selección libres. Y esto no es más que el principio. Esa lógica se desplegará ineluctablemente a medida que las tecnologías y el mercado vayan poniendo a disposición del público una diversificación cada vez mayor de bienes y servicios. Actualmente la T.V. por cable ofrece, en algunos lugares de los USA, la posi-

bilidad de elegir entre ochenta cadenas especializadas, sin contar los programas «a petición»; se calcula en unas ciento cincuenta el número de cadenas por cable necesarias para satisfacer las exigencias del público a seis o siete años vista. Desde ahora el *autoservicio,* la existencia a la carta, designan el modelo general de la vida en las sociedades contemporáneas que ven proliferar de forma vertiginosa las fuentes de información, la gama de productos expuestos en los centros comerciales e hipermercados tentaculares, en los almacenes o restaurantes especializados. Esa es la sociedad posmoderna, caracterizada por una tendencia global a reducir las relaciones autoritarias y dirigistas y, simultáneamente, a acrecentar las opciones privadas, a privilegiar la diversidad, a ofrecer fórmulas de «programas independientes», como en los deportes, las tecnologías *psi*, el turismo, la moda informal, las relaciones humanas y sexuales. La seducción nada tiene que ver con la representación falsa y la alienación de las conciencias; es ella la que construye nuestro mundo y lo remodela según un *proceso sistemático de personalización* que consiste esencialmente en multiplicar y diversificar la oferta, en proponer más para que uno decida más, en substituir la sujeción uniforme por la libre elección, la homogeneidad por la pluralidad, la austeridad por la realización de los deseos. La seducción remite a nuestro universo de gamas opcionales, de rayos exóticos, de entornos *psi,* musical e informacional en que cada cual puede componer a la carta los elementos de su existencia. «La independencia es un rasgo de carácter y también una manera de viajar al propio ritmo, según las preferencias de cada uno; construid "vuestro" viaje. Los itinerarios propuestos en nuestros Globe-Trotters son sólo *sugerencias* que pueden combinarse, pero también modificarse según vuestros deseos.» Este anuncio dice la verdad de la sociedad posmoderna, sociedad abierta, plural, que tiene en cuenta los deseos de los individuos y aumenta su libertad combinatoria. La vida sin imperativo categórico, la vida *kit* modulada en función de las motivaciones individuales, la vida flexible en la era de las combinaciones, de las opciones, de las fórmulas independientes que una oferta infinita hace posibles, así opera la seducción. Seducción en el sentido de que el proceso de personalización reduce los marcos rígidos y coercitivos, funciona sibilinamente jugando la carta de la persona individual, de su bienestar, de su libertad, de su interés propio.

El proceso de personalización empieza incluso a recomponer el orden de la producción, muy tímidamente aún, debemos añadir. Indiscutiblemente el mundo del trabajo es el que ofrece la mayor resistencia a la lógica de la seducción, a pesar de las revoluciones tecnológicas en curso. Sin embargo la tendencia a la personalización se manifiesta en él. Ya en *La Foule Solitaire* Riesman lo observaba señalando cómo la cordialidad impuesta, la personalización de las relaciones de trabajo y de servicio sustituían poco a poco el encuadre funcional y mecánico de la disciplina. Más aún, asistimos a la multiplicación de los técnicos de la comunicación y de los psicoterapeutas de empresa. Se derriban los tabiques que separan despachos, se trabaja en espacios abiertos; en todas partes se solicita el concierto y la participación. Aquí y allá se intenta, a veces únicamente a título experimental, humanizar y reorganizar el trabajo manual: ampliación de las tareas, *job enrichment,* grupos autónomos de trabajo. La futura tecnología electrónica, los crecientes empleos informativos permiten imaginar algunos escenarios futuros: desconcentración de las empresas, expansión del trabajo a domicilio, «casa electrónica». Estamos asistiendo ya a la flexibilización del tiempo de trabajo: horarios móviles o a la carta, trabajo intermitente. Más allá de la especificidad de esos dispositivos, se dibuja una misma tendencia que define los procesos de personalización: reducir la rigidez de las organizaciones, cambiar por dispositivos flexibles los modelos uniformes y pesados, privilegiar la comunicación respecto a la coerción.

El proceso alcanza nuevos sectores y conocerá una extensión que cuesta todavía imaginar con las nuevas tecnologías a base de microprocesador y circuitos integrados. Ya en la enseñanza: trabajo independiente, sistemas opcionales, programas individuales de trabajo y apoyo por microordenador; tarde o temprano diálogo con el teclado, autoevaluación, manipulación personal de la información. Los *mass media* están sufriendo una reorganización que va en el mismo sentido; aparte de las redes por cable, las radios libres, los sistemas «interactivos»: la explosión vídeo, el magnetoscopio, los videocassetes, personalizándose el acceso a la información, a las imágenes. Los videojuegos y las mil fórmulas que ofrecen aumentan y privatizan a gran escala las posibilidades lúdicas e interactivas (está previsto que dentro de poco uno

de cada cuatro hogares americanos estará equipado con videojuegos). La micro-informática y la galaxia vídeo designan la nueva ola de la seducción, el nuevo vector de aceleración de la individualización de los seres, después de la edad heroica del automóvil, del cine, del electrodoméstico. «*My computer likes me*»: no nos engañemos, la seducción videomática no se debe únicamente a la magia de las nuevas tecnologías, sino que está profundamente arraigada en esa ganancia de autonomía individual, en su posibilidad para cada cual de ser un agente libre de su tiempo, menos sujeto a las normas de las organizaciones rígidas. La seducción en curso es *privática*.

Ahora ya todas las esferas están progresivamente anexionadas por un proceso de personalización multiforme. En el orden psicoterapéutico, han aparecido nuevas técnicas (análisis transaccional, grito primal, bioenergía) que aumentan aún más la personalización psicoanalítica considerada demasiado «intelectualista»; se da prioridad a los tratamientos rápidos, a las terapias «humanistas» de grupo, a la liberación directa del sentimiento de las emociones, de las energías corporales: la seducción impregna todos los polos, del *software* al desahogo «primitivo».

La medicina sufre una evolución paralela: acupuntura, visualización del interior del cuerpo, tratamiento natural por hierbas, biofeedback, homeopatía, las terapias «suaves» ganan terreno enfatizando la subjetivación de la enfermedad, la asunción «holística» de la salud por el propio sujeto, la exploración mental del cuerpo, en ruptura con el dirigismo hospitalario; el enfermo no debe sufrir su estado de manera pasiva, él es el responsable de su salud, de sus sistemas de defensa gracias a las potencialidades de la autonomía psíquica. Simultáneamente, el deporte despliega prácticas liberadas del cronómetro, del enfrentamiento, de la competición y privilegia el entrenamiento a la carta, la sensación relajada, escuchar el cuerpo (jogging, windsurf, aerobic, etc.); el deporte se ha reciclado psicologizando el cuerpo, teniendo en cuenta la conciencia total de uno mismo, dando libre curso a la pasión de los ritmos individuales.

Las costumbres han caído también en la lógica de la personalización. La última moda es la diferencia, la fantasía, el relajamiento; lo estándar, la rigidez, ya no tienen buena prensa. El culto a la espontaneidad y la cultura *psi* estimula a ser «más» uno mis-

mo, a «sentir», a analizarse, a liberarse de roles y «complejos». La cultura posmoderna es la del *feeling* y de la emancipación individual extensiva a todas las categorías de edad y sexo. La educación, antes autoritaria, se ha vuelto enormemente permisiva, atenta a los deseos de los niños y adolescentes mientras que, por todas partes, la ola hedonista desculpabiliza el tiempo libre, anima a realizarse sin obstáculos y a aumentar el ocio. La seducción: una lógica que sigue su camino, que lo impregna todo y que al hacerlo, realiza una socialización suave, tolerante, dirigida a personalizar-psicologizar al individuo.

El lenguaje se hace eco de la seducción. Desaparecidos los sordos, los ciegos, los lisiados, surge la edad de los que oyen mal, de los no-videntes, de los minusválidos; los viejos se han convertido en personas de la tercera o cuarta edad, las chachas en empleadas del hogar, los proletarios en interlocutores sociales. Los malos alumnos son niños con problemas o casos sociales, el aborto es una interrupción voluntaria del embarazo. Incluso los analizados son analizantes. El proceso de personalización aseptiza el vocabulario como lo hace con el corazón de las ciudades, los centros comerciales y la muerte. Todo lo que presenta una connotación de inferioridad, de deformidad, de pasividad, de agresividad debe desaparecer en favor de un lenguaje diáfano, neutro y objetivo, tal es el último estadio de las sociedades individualistas. Paralelamente a las organizaciones flexibles y abiertas se establece un lenguaje eufemístico y tranquilizante, un *lifting* semántico conforme al proceso de personalización centrado en el desarrollo, el respeto y la armonización de las diferencias individuales: «Soy un ser humano. No doblar, romper o torcer.» La seducción elimina las reglas disciplinarias y las últimas reminiscencias del mundo de la sangre y de la crueldad, todo en el mismo saco. Todo debe comunicar sin resistencia, sin relegación, en un hiper-espacio fluido y acósmico a la manera de los cuadros y letreros de Folon.

Si el proceso de personalización es inseparable de una esterilización silenciosa del espacio público y del lenguaje, de una seducción irreal a la manera de las voces aterciopeladas de las azafatas de los aeropuertos, es asimismo inseparable de una animación rítmica de la vida privada. Estamos viviendo una formidable explosión musical: música continua, hit-parade, la seducción pos-

moderna es *hi-fi*. El canal se ha convertido en un bien de primera necesidad, hacemos deporte, deambulamos, trabajamos con música, conducimos en estéreo, la música y el ritmo se han convertido en algunos decenios en un entorno permanente, en una pasión de masas. Para el hombre disciplinario-autoritario, la música se circunscribía a sitios o momentos precisos, concierto, baile, music-hall, radio; el individuo posmoderno, al contrario, oye música de la mañana a la noche, como si tuviese necesidad de permanecer fuera, de ser *transportado* y envuelto en un ambiente sincopado, como si necesitara una *desrealización* estimulante, eufórica o embriagante del mundo. Revolución musical unida evidentemente a las innovaciones tecnológicas, al imperio del orden comercial, al show-biz, pero que no obstante es también una manifestación del proceso de personalización, un aspecto de la transformación posmoderna del individuo. Del mismo modo que las instituciones se vuelven flexibles y móviles, el individuo se vuelve cinético, aspira al ritmo, a una participación de todo el cuerpo y los sentidos, participación posible hoy gracias a la estereofonía, el walkman, los sonidos cósmicos o paroxísticos de las músicas de la edad electrónica. A la personalización a medida de la sociedad corresponde una personalización del individuo que se traduce por el deseo de sentir «más», de volar, de vibrar en directo, de sentir sensaciones inmediatas, de sumergirse en un movimiento integral, en una especie de *trip* sensorial y pulsional. Las hazañas técnicas de la estereofonía, los sonidos eléctricos, la cultura del ritmo inaugurada por el jazz y prolongada por el rock han permitido que la música se convirtiera en un medium privilegiado de nuestra época, por su estrecha consonancia con el nuevo perfil del individuo personalizado, narcisista, sediento de inmersión instantánea, de «hundirse» no sólo en los ritmos de los últimos discos de moda sino en las músicas más diversas, las más sofisticadas que, ahora, están constantemente a disposición.

La seducción posmoderna no es ni un sucedáneo de comunicación ausente ni un escenario destinado a ocultar la abyección de las relaciones comerciales. Sería remitirla de nuevo a un consumo de objetos y de signos artificiales, reinyectar engaño allí donde existe ante todo una operación sistemática de personalización, dicho de otro modo, de atomización de lo social o de expansión en abismo de la lógica individualista. Hacer de la seduc-

ción una «representación ilusoria de lo no-vivido» (Debord), es reconducir el imaginario de las pseudonecesidades, la oposición moral entre real y aparente, un real objetivo al abrigo de la seducción, cuando ésta se define ante todo como proceso de transformación de lo real y del individuo. Lejos de ser un agente de mistificación y de pasividad, la seducción es *destrucción cool* de lo social por un proceso de aislamiento que se administra ya no por la fuerza bruta o la cuadrícula reglamentaria sino por el hedonismo, la información y la responsabilización. Con el reino de los *mass media,* de los objetos y del sexo, cada cual se observa, se comprueba, se vuelca sobre sí mismo en busca de la verdad y de su bienestar, cada uno se hace responsable de su propia vida, debe gestionar de la mejor manera su capital estético, afectivo, psíquico, libidinal, etc. Aquí socialización y desocialización se identifican, al final del desierto social se levanta el individuo soberano, informado, libre, prudente administrador de su vida: al volante, cada uno abrocha su propio cinturón de seguridad. Fase posmoderna de la socialización, el proceso de personalización es un nuevo tipo de control social liberado de los procesos de masificación-reificación-represión. La integración se realiza por persuasión invocando salud, seguridad y racionalidad: publicidades y sensibilizaciones médicas pero también consejos de las asociaciones de consumidores. Pronto el viedotexto presentará «árboles de decisión», sistemas pregunta-respuesta que permitirán al consumidor dar a conocer al ordenador sus propios criterios a fin de efectuar una selección racional y personalizada. La seducción ya no es libertina.

Por supuesto que todo eso no es nuevo. Desde hace siglos las sociedades modernas han inventado la ideología del individuo libre, autónomo y semejante a los demás. Paralelamente, o con inevitables desfases históricos, se ha instaurado una economía libre fundada en el empresario independiente y el mercado, al igual que los regímenes políticos democráticos. Ahora bien en la vida cotidiana, el modo de vida, la sexualidad, el individualismo se ha visto cerrado en su expansión, hasta hace muy poco, por armaduras ideológicas, instituciones, costumbres aún tradicionales o disciplinarias-autoritarias. Esta última frontera es la que se hunde ante nuestros ojos a una velocidad prodigiosa. El proceso de personalización impulsado por la aceleración de las técnicas, por

la gestión de empresas, por el consumo de masas, por los *mass media,* por los desarrollos de la ideología individualista, por el psicologismo, lleva a su punto culminante el reino del individuo, pulveriza las últimas barreras. La sociedad posmoderna, es decir la sociedad que generaliza el proceso de personalización en ruptura con la organización moderna disciplinaria-coercitiva, *realiza* en cierto modo, en lo cotidiano y por medio de nuevas estrategias, el ideal moderno de la autonomía individual, por mucho que le dé, evidentemente, un contenido inédito.

Los discretos encantos de lo político

La política no se mantiene apartada de la seducción. Empezando por la personalización impuesta de la imagen de los líderes occidentales: con simplicidad ostentosa, el hombre político se presenta en tejanos o jersei, reconoce humildemente sus límites o debilidades, exhibe su familia, sus partes médicos, su juventud. En Francia, Giscard, después de Kennedy o P. E. Trudeau, ha sido el símbolo de esa humanización-psicologización del poder: un presidente a «escala humana» que declara no querer sacrificar su vida privada, desayuna con los basureros, y va a cenar a casa de familias anónimas. No nos engañemos, el florecimiento de los nuevos *mass media,* la tele en particular, por importante que sea, no puede explicar fundamentalmente esa promoción de la personalidad, esa necesidad de confeccionarse semejante imagen de marca. La política personalizada corresponde a la emergencia de esos nuevos *valores* que son la cordialidad, las confidencias íntimas, la proximidad, la autenticidad, la personalidad, valores individualistas-democráticos por excelencia, desplegados a gran escala por el consumo de masas. La seducción: hija del individualismo hedonista y *psi,* mucho más que del maquiavelismo político. ¿Perversión de las democracias, intoxicación, manipulación del electorado por un espectáculo de ilusiones? Sí y no, ya que si bien es cierto que existe un marketing político programado y cínico, también lo es decir que las estrellas políticas no hacen más que conectar con el habitat posmoderno del *homo democraticus,* con una sociedad ya personalizada deseosa de contacto humano, refractaria al anonimato, a las lecciones pedagógicas abstractas,

al lenguaje tópico de la política, a los roles distantes y convencionales. En cuanto el impacto real de la personalización programada, podemos preguntarnos si no ha sido sobrevalorado considerablemente por los publicistas y los políticos,[1] ampliamente seducidos a su vez por los mecanismos de la seducción del *star system*: en la medida en que todos los líderes se someten a ella en mayor o menor grado, el efecto se anula por difusión y saturación mediática, la seducción se presenta como un ambiente *soft*, imperativo y sin sorpresas, que distrae epidérmicamente a un público que dista de ser tan ingenuo y pasivo como imaginan nuestros actuales detractores del «espectáculo».

Aún más significativamente seductora es la presente tendencia de las democracias a jugar la carta de la descentralización: después de la unificación nacional y la supremacía de las administraciones centrales, el reciente poder de los consejos regionales y electos locales, las políticas culturales regionales. Es la moda del descompromiso del Estado, de las iniciativas locales o regionales, del reconocimiento de los particularismos e identidades territoriales; la ola de seducción democrática humaniza la nación, ventila los poderes, acerca las instancias de decisión de los ciudadanos, redistribuye una dignidad en las periferias. El Estado nacional-jacobino inicia una reconversión centrífuga destinada a reducir las rigideces burocráticas, reevalúa a la «patria chica», promueve de algún modo una democracia del contacto, de la proximidad a través de una reterritorialización-personalización regionalista. Simultáneamente se establece una política del patrimonio que se inscribe en la misma línea que la de la descentralización o de la ecología: no destrozar más, desraizar o inferiorizar, sino proteger y valorizar las riquezas regionales, memoriales, naturales. La nueva política museográfica se corresponde con la política de regionalismo administrativo y cultural poniendo en práctica un mismo desarrollo de las fuerzas y entidades descentralizadas, un mismo dispositivo de diálogo entre presente y pasado, entre población y terruño. No se trata de un efecto de nostalgia de una sociedad destrozada por la conquista del futuro, y menos aún de un show mediapolítico; más oscura pero más profundamente se trata de una personalización del presente mediante la salvaguarda del

1. R. G. Schwartzenberg, *L'Etat spectacle*, Flammarion, 1977.

pasado, de una humanización de los objetos y monumentos antiguos análoga a la de las instituciones públicas y relaciones interindividuales. En absoluto impuesto desde fuera, ni coyuntural, ese interés museográfico está en consonancia con la sensibilidad posmoderna en busca de identidad y comunicación, poco apasionada por el futuro histórico, agobiada por la idea de las destrucciones irreversibles. Aniquilar los vestigios es como asolar la naturaleza; una misma repulsión se apodera de nuestros espíritus, curiosamente aptos hoy a dotar de un alma y psicologizar cualquier realidad, hombres, piedras, plantas, entorno. El efecto patrimonio es indisociable de la suavización de las costumbres, del sentimiento creciente de respeto y tolerancia, de una psicologización sin límites.

La autogestión, que consiste en suprimir las relaciones burocráticas del poder, en hacer de cada uno un sujeto político autónomo, representa otra vertiente de la seducción. Abolición de la separación dirigente-ejecutante, descentralización y diseminación del poder; la liquidación de la mecánica del poder clásico y de su orden lineal es el objetivo de la autogestión, sistema cibernético de distribución y de circulación de la información. La autogestión es la movilización y el tratamiento óptimo de todas las fuentes de información, la institución de un banco de datos universal en el que cada uno está permanentemente emitiendo y recibiendo, es la informatización política de la sociedad. Desde este momento se trata de vencer la entropía constitutiva de las organizaciones burocráticas, reducir los bloqueos de información, los secretos y la insuficiencias. La seducción no funciona con el misterio, funciona con la información, con el feed-back, con la iluminación de lo social a la manera de un *strip-tease* integral y generalizado. En esas condiciones no sorprende que varias corrientes ecologistas se sumen a la autogestión. Rechazando el predominio de la especie humana y la uniteralidad de las relaciones entre el hombre y la naturaleza que llevan a la contaminación y a la expansión ciega, la ecología substituye la mecánica del crecimiento por la regulación cibernética, la comunicación, el feed-back en el que la naturaleza ya no es un tesoro a saquear, una fuerza a explotar sino un interlocutor digno de ser escuchado y respetado. Solidaridad de las especies vivas, protección y salud del entorno, toda la ecología se basa en un proceso de personalización de la natura-

leza, en la conciencia de esa unidad irremplazable, no intercambiable, finita por más que sea planetaria, que es la naturaleza. Correlativamente la ecología trabaja para responsabilizar al hombre ampliando el campo de deberes, de lo social a lo planetario: aunque la ecología se dedica efectivamente a frenar y detener el proceso ilimitado de la expansión económica, contribuye por otra parte a una expansión del *sujeto.* Rechazando el modelo productivista, la ecología reclama una mutación tecnológica, el empleo de técnicas suaves, no polucionantes y, en los más radicales, una reconversión total de los métodos y unidades de trabajo: reimplantación y rediseminación de las unidades industriales y de la población, pequeños talleres autogestionados, integrados en comunidades a escala humana, de tamaño reducido. La cosmogonía ecológica no ha conseguido escapar a los encantos del humanismo. Reducción de las relaciones jerárquicas y de la temperatura histórica, personalización, crecimiento del sujeto: la seducción ha desplegado su panoplia hasta en los espacios verdes de la naturaleza.

El mismo PCF no se ha quedado atrás y se sube al tren abandonando la dictadura del proletariado, último dispositivo sangriento de la era revolucionaria y de la teleología de la historia. La seducción suprime la Revolución y el uso de la fuerza, destruye las grandes finalidades históricas pero también emancipa al Partido del autoritarismo estalinista y de su sujeción al gran Centro; desde ese momento el PCF puede empezar a amonestar tímidamente a Moscú, y «tolerar» las críticas de sus intelectuales sin practicar purgas ni exclusiones. La lucha final no se producirá: gran constructora de síntesis, de uniones, la seducción, como Eros, opera por relación, cohesión y acercamiento. La lucha de clases queda substituida por el «*ligue*», a través de estadísticas, del compromiso histórico, de la unión del pueblo francés. ¿Quieres flirtear conmigo? La Revolución fascina únicamente porque está del lado de Thanatos, de la discontinuidad, de la ruptura. La seducción ha roto todos los lazos que la unían todavía, el dispositivo donjuanesco, con la muerte, con la subversión. Sin duda alguna el PCF sigue siendo en su organización y su ideología el partido menos dispuesto a sucumbir a los guiños de la seducción, el partido más retro, el más atado al moralismo, al centralismo, al burocratismo, e incluso es esa rigidez congénita la que, en parte, es

la causa de sus estrepitosos fracasos electorales. Pero por otro lado el PCF se presenta como un partido dinámico y responsable, identificándose cada vez más con un organismo de gestión sin misión histórica, que ha asumido por su cuenta, después de largas vacilaciones, los vectores claves de la seducción, *management*, encuestas por sondeos, reciclajes constantes, etc., hasta la arquitectura de su sede, inmueble de cristal sin secretos, vitrina iluminada por las luces de las metamorfosis «in» del aparato. Como resultado de una negociación entre la seducción y la era pasada de la revolución, el PC juega simultáneamente las dos cartas condenándose con obstinación al papel de seductor avergonzado e infeliz. El mismo perfil se aplica a *su* marxismo, utilizando palabras de Lenin. Cuando la voga del althuserismo: rigor y austeridad del concepto, antihumanismo teórico, el marxismo presenta una imagen de marca dura, sin concesión, en las antípodas de la seducción. Pero al adentrarse en la vía de la articulación de los conceptos, el marxismo entra simultáneamente en su fase de *desarme*: su objetivo ya no es la formación revolucionaria de una conciencia de clase unificada y disciplinada, sino la formación de una conciencia epistemológica. La seducción triste del marxismo ha revestido el traje ceñido de los hombres de «ciencia».

Sexducción

Alrededor de la inflación erótica actual y de lo porno, una especie de denuncia unánime reconcilia a las feministas, los moralistas, los estetas, escandalizados por el envilecimiento del ser humano rebajado a la categoría de objeto y por el sexo-máquina que disuelve las relaciones de seducción en una orgía repetitiva y sin misterio. Pero ¿y si lo esencial no estuviera ahí, y si lo porno propiamente fuera una figura de seducción? ¿Pues qué otra cosa hace, sino destruir el orden arcaico de la Ley y de la Prohibición, abolir el orden coercitivo de la Censura y de la represión en beneficio de un verlo-todo, hacerlo-todo, decirlo-todo, que define el trabajo mismo de la seducción? Una vez más es el punto de vista moral el que reduce lo porno a la reificación y el orden industrial o serial del sexo: aquí todo está permitido, hay que ir siempre más lejos, buscar dispositivos inauditos, nuevas com-

binaciones en una libre disposición del cuerpo, una libre empresa en el sexo que convierte lo porno, contrariamente a lo que dicen sus detractores, en un agente de desestandarización y de subjetivización del sexo y por el sexo, al igual que todos los movimientos de liberación sexual. Diversificación libidinal, constelación de «pequeños anuncios» singulares: después de la economía, la educación, la política, la seducción anexiona el sexo y el cuerpo según el mismo imperativo de personalización del individuo. En el momento del autoservicio libidinal, el cuerpo y el sexo se vuelven instrumentos de subjetivización-responsabilización, hay que acumular las experiencias, explotar el capital libidinal de cada uno, innovar en las combinaciones. Todo lo que recuerda la inmovilidad, la estabilidad debe desaparecer en provecho de la experimentación y de la iniciativa. De este modo se produce un sujeto, ya no por disciplina sino por personalización del cuerpo bajo la égida del sexo. Su cuerpo es usted, existe para cuidarlo, amarlo, exhibirlo, nada que ver con la máquina. La seducción amplía el ser-sujeto dando una dignidad y una integridad al cuerpo antes ocultado: nudismo, senos desnudos son los síntomas espectaculares de esa mutación por la que el cuerpo se convierte en *persona* a respetar, a mimar al sol. El *jerk* es otro síntoma de esa emancipación: si, con el rock o el twist, el cuerpo estaba aún sometido a ciertas reglas, con el jerk caen todas las imposiciones de pasos codificados, el cuerpo no tiene más que *expresarse* y convertirse, al igual que el Inconsciente, en lenguaje singular. Bajo los spots de los night-clubs, gravitan sujetos autónomos, seres activos, ya nadie invita a nadie, las chicas ya no «calientan sillas» y los «tipos» ya no monopolizan la iniciativa. Sólo quedan mónadas silenciosas cuyas trayectorias aleatorias se cruzan en una dinámica de grupo amordazada por el hechizo de la sonorización.

¿Qué ocurre cuando el sexo se hace político, cuando las relaciones sexuales se traducen en relación de fuerzas, de poder? Al denunciar la mujer-mercancía, al llamar a la movilización de las masas en torno a un «programa común», al constituirse en movimiento específico que excluye a los hombres, ¿no introduce el nofeminismo una línea dura, maniquea, irreductible por ello al proceso de seducción? Además, ¿no es así como quieren aparecer los grupos feministas? Pero algo más fundamental está en juego: a través la lucha por el aborto libre y gratuito, se apunta al

derecho de autonomía y de responsabilidad en materia de procreación; se trata de sacar a la mujer de su estatuto de pasividad y resignación ante los azares de la procreación. Disponer de sí misma, escoger, no ceñirse a la máquina reproductora, al destino biológico y social, el neofeminismo es una figura del proceso de personalización. Con las recientes campañas contra la violación, ha aparecido una publicidad inédita alrededor de un fenómeno antaño secreto y vergonzante, como si ya nada debiera permanecer oculto, conforme al imperativo de transparencia e iluminación sistemática del presente que rige nuestras sociedades. Por esa reducción de las sombras y oscuridades, el movimiento de liberación de las mujeres, sea cual sea su radicalidad, forma parte integrante del strip-tease generalizado de los tiempos modernos. Información, comunicación, así va la seducción. Preocupado, por otra parte, de no disociar la política de lo analítico, el neofeminismo se mueve por una voluntad deliberada de psicologización como manifiestan sus pequeños grupos llamados de *self-help* o de *autoconciencia* en que las mujeres se auscultan, se analizan, se hablan en busca de sus deseos y de sus cuerpos. Ahora lo primero es lo «vivido»: cuidado con lo teórico, lo conceptual, son el poder, la máquina masculina e imperial. «Comisiones de experiencias personales»: la emancipación, la búsqueda de una identidad propia pasa por la expresión y la confrontación de las experiencias existenciales.

Igualmente característica es la cuestión del «discurso femenino» en busca de una diferencia, de una afirmación desprovista del referente masculino. En sus versiones más radicales, se trata de salir de la economía del logos, de la coherencia discursiva, situando lo femenino en una autodeterminación, una «autoafección» (Luce Irigaray) desprovista de cualquier centrismo, de cualquier falocentrismo como última posición panóptica de poder. Más importante que la reinscripción de un territorio marcado es la fluctuación de ese mismo lugar, la imposibilidad de circunscribirlo e identificarlo: jamás idéntico a sí mismo, a nada, «especie de universo en expansión al que no se le pueden fijar límites y que no por ello es incoherente»,[1] lo femenino es plural, fluido contiguo y próximo, ignora lo «propio» y en consecuencia la posición del sujeto. Ni tan sólo hay que elaborar otro concepto de

1. L. Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Ed. de Minuit, 1977, p. 30.

feminidad, que reincorporaría la máquina teórico-fálica y reconduciría a la economía del Mismo y del Uno. Para definirse el hiperfeminismo reivindica el *estilo*, la sintaxis Otra, «táctil» y fluida, sin sujeto ni objeto. ¿Cómo no reconocer en esa economía de fluidos, en esa multiplicidad conductible, el propio trabajo de la seducción que en todas partes suprime el Mismo, el Centro, la linearidad y procede a la disolución de las rigideces y de los «sólidos»? Lejos de representar una involución, la suspensión de la voluntad teórica no es más que un estadio último de la racionalidad psicológica; lejos de identificarse con lo rechazado de la historia, lo femenino se define así como un producto y una manifestación de la seducción posmoderna liberando y desestandarizando en el mismo movimiento la identidad personal y el sexo: «La mujer tiene sexo por todas partes. Goza por todas partes.» [1] Entonces nada más falso que luchar contra esa mecánica de los fluidos acusada de restablecer la imagen arcaica y falocrática de la mujer.[2] Lo cierto es lo contrario: *sexducción* generalizada, el neofeminismo no hace más que exacerbar el proceso de personalización, dispone una figura inédita de lo femenino, polimorfa y sexuada, emancipada de los papeles e identidades de grupos, en consonancia con la institución de la sociedad abierta. Tanto a nivel teórico como militante, el neofeminismo contribuye al reciclaje del ser-femenino por la valoración que hace de él en todos los aspectos, psicológico, sexual, político, lingüístico. Se trata ante todo de responsabilizar y psicologizar a la mujer liquidando una última «parte maldita», dicho de otro modo, promover a la mujer al rango de individualidad completa, adaptada a los sistemas democráticos hedonistas, incompatibles con unos seres atados a códigos de socialización arcaica hechos de silencio, sumisión solapada, histerias misteriosas.

No nos engañemos, esa inflación de análisis y de comunicaciones, esa proliferación de grupos de discusiones no acabarán con el aislamiento de la seducción. Lo mismo se aplica al feminismo y al psicoanalismo cuanto más interpreta, más las energías refluyen hacia el Yo, lo inspeccionan y le llenan por todas partes; cuando más analiza, mayor es la interiorización y la subjetiviza-

1. L. Irigaray, *op. cit.*, p. 28.
2. C. Alzon, *Femme mythifiée, femme mystifiée*, PUF, 1978, pp. 25-42.

ción del individuo; a más Inconsciente e interpretación, mayor autoseducción. Máquina narcisista incomparable, la interpretación analítica es un agente de personalización por el deseo a la vez que un agente de disocialización, de atomización sistemática e interminable como todos los dispositivos de la seducción. Bajo la égida del Inconsciente y de la Represión, cada uno es remitido a sí mismo en su reducto libidinal, en busca de su propia imagen desmistificada, privado incluso en los últimos avatares lacanianos de la autoridad y de la verdad del analista. Silencio, muerte del analista, todos somos analizantes, simultáneamente interpretados e interpretantes en una circularidad sin puerta ni ventana. Don Juan ha muerto; una nueva figura, mucho más inquietante, se yergue, Narciso, subyugado por sí mismo en su cápsula de cristal.

CAPÍTULO II

LA INDIFERENCIA PURA

La deserción de las masas

Si nos limitamos a los siglos XIX y XX, deberíamos evocar, citar en desorden, el desarraigo sistemático de las poblaciones rurales y luego urbanas, las languideces románticas, el spleen dandy, Oradour, los genocidios y etnocidios, Hiroshima devastada en 10 Km^2 con 75.000 muertos y 62.000 casas destruidas, los millones de toneladas de bombas lanzadas sobre Vietnam y la guerra ecológica a golpes de herbicida, la escalada del stock mundial de armas nucleares, Phnom Penh limpiada por los Khmers rojos, las figuras del nihilismo europeo, los personajes muertos-vivos de Beckett, la angustia, la desolación interior de Antonioni, *Messidor* de A. Tanner, el accidente de Harrisburg, seguramente la lista se alargaría desmesuradamente si quisiéramos inventariar todos los nombres del desierto. ¿Alguna vez se organizó tanto, se edificó, se acumuló tanto y, simultáneamente, se estuvo alguna vez tan atormentado por la pasión de la *nada,* de la tabla rasa, de la exterminación total? En este tiempo en que las formas de aniquilación adquieren dimensiones planetarias, el desierto, fin y medio de la civilización, designa esa figura *trágica* que la modernidad prefiere la reflexión metafísica sobre la nada. El desierto gana, en él leemos la amenaza absoluta, el poder de lo negativo, el símbolo del trabajo mortífero de los tiempos modernos hasta su término apocalíptico.

Esas formas de aniquilación, llamadas a reproducirse durante un tiempo aún indeterminado, no deben ocultar la presencia de otro desierto, de tipo inédito, que escapa a las categorías nihilistas o apocalípticas y es tanto más extraño por cuanto ocupa en silencio la existencia cotidiana, la vuestra, la mía, en el corazón de las metrópolis contemporáneas. Un desierto paradójico, sin catástrofe, sin tragedia ni vértigo, que ya no se identifica con la nada o con la muerte: no es cierto que el desierto obligue a la contemplación de crepúsculos mórbidos. Consideremos esa inmensa ola de desinversión por la que todas las instituciones, todos los grandes valores y finalidades que organizaron las épocas pasadas se encuentran progresivamente vaciados de su sustancia, ¿qué es sino una deserción de las masas que transforma el cuerpo social en cuerpo exangüe, en organismo abandonado? Es inútil querer reducir la cuestión a las dimensiones de los «jóvenes»: no intentemos liberarnos de un asunto de civilización recurriendo a las generaciones. ¿Quién se ha salvado de ese maremoto? Aquí como en otras partes el desierto crece: el saber, el poder, el trabajo, el ejército, la familia, la Iglesia, los partidos, etc., ya han dejado globalmente de funcionar como principios absolutos e intangibles y en distintos grados ya nadie cree en ellos, en ellos ya nadie invierte nada. ¿Quién cree aún en el trabajo cuando conocemos las tasas de absentismo y de *turn over*,[1] cuando el frenesí de las vacaciones, de los week-ends, del ocio no cesa de desarrollarse, cuando la jubilación se convierte en una aspiración de masa, o incluso en un ideal?; ¿quién cree aún en la familia cuando los índices de divorcios no paran de aumentar, cuando los viejos son expulsados a los asilos, cuando los padres quieren permanecer «jóvenes» y reclaman la ayuda de los «psi», cuando las parejas se vuelven «libres», cuando el aborto, la contracepción, la esterilización son legalizadas?; ¿quién cree aún en el ejército cuando por todos los medios se intenta ser declarado inútil, cuando escapar del servicio militar ya no es un deshonor?; ¿quién cree aún en las virtudes del esfuerzo, del ahorro, de la conciencia profesional, de la autoridad, de las sanciones? Después de la Iglesia, que ni tan sólo consigue reclutar a sus oficiantes, es el sindicalismo quien pierde igual-

1. Véase J. Rousselet, *L'Allergie au travail,* Ed du Seuil, coll. «Points-actuels», pp. 41-42.

mente su influencia: en Francia, en treinta años, se pasa del 50 % de trabajadores sindicados a un 25 % en la actualidad. Por todas partes se propaga la ola de deserción, despojando a las instituciones de su grandeza anterior y simultáneamente de su poder de movilización emocional. Y sin embargo el sistema funciona, las instituciones se reproducen y desarrollan, pero por inercia, en el vacío, sin adherencia ni sentido, cada vez más controladas por los «especialistas», los últimos curas, como diría Nietzsche, los únicos que todavía quieren inyectar sentido, valor, allí donde ya no hay otra cosa que un desierto apático. Por ello, si el sistema en el que vivimos se parece a esas cápsulas de astronatua de las que habla Roszak, no es tanto por la racionalidad y la previsibilidad que inspiran como por el vacío emocional, la ingravidez indiferente en la que se despliegan las operaciones sociales. Y el *loft*, antes de convertirse en la moda de habitación de almacenes, podría ser la ley general que rige nuestra cotidianidad, a saber la vida en los espacios abandonados.

Apatía new-look

Todo eso no debe considerarse como una más de las eternas lamentaciones sobre la decadencia occidental, muerte de las ideologías y «muerte de Dios». El nihilismo europeo tal como lo analizó Nietzsche, en tanto que depreciación mórbida de todos los valores superiores y desierto de sentido, ya no corresponde a esa desmovilización de las masas que no se acompaña ni de desesperación ni de sentimiento de absurdidad. Todo él *indiferencia*, el desierto posmoderno está tan alejado del nihilismo «pasivo» y de su triste delectación en la inanidad universal, como del nihilismo «activo» y de su autodestrucción. Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero *a nadie le importa un bledo*, ésta es la alegre novedad, ése es el límite del diagnóstico de Nietzsche respecto del oscurecimiento europeo. El vacío del sentido, el hundimiento de los ideales no han llevado, como cabía esperar, a más angustia, más absurdo, más pesimismo. Esa visión todavía religiosa y trágica se contradice con el aumento de la apatía de las masas, la cual no puede analizarse con las categorías de esplendor y decadencia, de afirmación y negación, de salud y enfermedad. Incluso el nihilis-

mo «incompleto» con sus sucedáneos de ideales laicos ha llegado a su fin y nuestra bulimia de sensaciones, de sexo, de placer, no esconde nada, no compensa nada, y aún menos el abismo de sentido abierto por la muerte de Dios. La indiferencia, pero no la angustia metafísica. El ideal ascético ya no es la figura dominante del capitalismo moderno; el consumo, los placeres, la permisividad, ya no tienen nada que ver con las grandes operaciones de la medicación sacerdotal: hipnotización-estivación de la vida, crispación de las sensibilidades por medio de actividades maquinales y obediencias estrictas, intensificación de las emociones aguijoneadas por las nociones de pecado y de culpabilidad.[1] ¿Qué queda de ello cuando el capitalismo funciona a base de libido, de creatividad, de personalización? [2] El relajamiento posmoderno liquida la desidia, el enmarcamiento o desbordamiento nihilista, la *relajación* elimina la fijación ascética. Desconectando los deseos de los dispositivos colectivos, movilizando las energías, temperando los entusiasmos e indagaciones relacionadas con lo social, el sistema invita al *descanso,* al descompromiso emocional.

Algunas grandes obras contemporáneas, citemos entre ellas, *La mujer zurda* de P. Handke, *Palazzo mentale* de G. Lavaudant, *India song* de M. Duras, *Edison* de B. Wilson, el hiperrealismo americano, son ya, en mayor o menor grado, reveladoras de ese espíritu de la época, que deja muy atrás la angustia y la nostalgia del sentido, propias del existencialismo o del teatro del absurdo. El desierto ya no se traduce por la rebelión, el grito o el desafío a la comunicación; sólo supone una indiferencia ante el sentido, una ausencia ineluctable, una estética fría de la exterioridad y la distancia, pero de ningún modo de la distanciación. Los cuadros hiperrealistas no llevan ningún mensaje, no quieren decir nada,

1. Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, tercera disertación.
2. En cambio, ciertos fragmentos, póstumos de Nietzsche describen con gran lucidez los signos característicos del «espíritu moderno»: «la tolerancia» (por «inaptitud al no o al sí»); la *amplitud de simpatía* (un tercio de indiferencia, un tercio de curiosidad, un tercio de excitabilidad mórbida); la «objetividad» (falta de personalidad, falta de voluntad, inaptitud para el «amor»); la «libertad» contra la regla (romanticismo); la «verdad» contra la falsificación y la mentira (naturalismo); el «cientifismo» (el *«documento humano»*: en alemán la novela por entregas y la acumulación que substituye la composición)... (primavera-otoño 1887) en Fr. Nietzsche, *El nihilismo europeo,* trad. fran., A. Kremer-Marietti, UGE, col. «10/18», p. 242.

aunque su vacío está en las antípodas del déficit de sentido trágico a los ojos de las obras anteriores. No hay nada que decir, qué más da, en consecuencia todo puede pintarse con el mismo esmero, la misma objetividad fría, carrocerías brillantes, reflejos de vitrinas, retratos gigantes, pliegues de telas, caballos y vacas, motores niquelados, casas panorámicas, sin inquietud ni denuncia. Gracias a su indiferencia por el tema, el sentido, el fantasma singular, el hiperrealismo se convierte en *juego puro* ofrecido al único placer de la apariencia y del espectáculo. Sólo queda el trabajo pictórico, el juego de la representación vaciado de su contenido clásico, ya que lo real se encuentra fuera de circuito por el uso de modelos representativos de por sí, esencialmente fotográficos. Abandono de lo real y circularidad hiperrealista, en el colmo de su realización, la representación, instituida históricamente como espacio humanista, se metamorfosea *in situ* en un dispositivo helado, maquinal, desprovisto de la escala humana por las ampliaciones y acentuaciones de las formas y los colores: ni transgredido ni «sobrepasado», el orden de la representación está de algún modo abandonado por la perfección misma de su ejecución.

Lo que es cierto para la pintura lo es también para la vida cotidiana. La oposición del sentido y del sin sentido ya no es desgarradora y pierde parte de su radicalismo ante la frivolidad o la utilidad de la moda, del ocio, de la publicidad. En la era de lo espectacular, las antinomias duras, las de lo verdadero y lo falso, lo bello y lo feo, lo real y la ilusión, el sentido y el sinsentido se esfuman, los antagonismos se vuelven «flotantes», se empieza a comprender, mal que les pese a nuestros metafísicos y antimetafísicos, que ya es posible vivir sin objetivo ni sentido, en secuencia-flash, y esto es nuevo. «Es mejor cualquier sentido que ninguno», decía Nietzsche, hasta esto ya no es verdad hoy. La propia necesidad de sentido ha sido barrida y la existencia indiferente al sentido puede desplegarse sin patetismo ni abismo, sin aspiración a nuevas tablas de valores; más vale: aparecen nuevas preguntas liberadas de las ensoñaciones nostálgicas; al menos que la apatía new-look tenga la virtud de desmontar las locuras mortíferas de los grandes predicadores del desierto.

La indiferencia crece. En ninguna parte el fenómeno es tan visible como en la enseñanza donde en algunos años, con la velocidad del rayo, el prestigio y la autoridad del cuerpo docente prác-

ticamente han desaparecido. El discurso del Maestro ha sido desacralizado, banalizado, situado en el mismo plano que el de los *mass media* y la enseñanza se ha convertido en una máquina neutralizada por la apatía escolar, mezcla de atención dispersada y de escepticismo lleno de desenvoltura ante el saber. Gran turbación de los Maestros. Es ese abandono del saber lo que resulta significativo, mucho más que el aburrimiento, variable por lo demás, de los escolares. Por eso, el colegio se parece más a un desierto que a un cuartel (y eso que un cuartel es ya en sí un desierto), donde los jóvenes vegetan sin grandes motivaciones ni intereses. De manera que hay que innovar a cualquier precio: siempre más liberalismo, participación, investigación pedagógica y ahí está el escándalo, puesto que cuanto más la escuela se dispone a escuchar a los alumnos, más éstos deshabitan sin ruido ni jaleo ese lugar vacío. Así las huelgas después del 68 han desaparecido, la protesta se ha extinguido, el colegio es un cuerpo momificado y los enseñantes un cuerpo fatigado, incapaz de revitalizarlo.

Es la misma apatía que encontramos en el ambiente político, con porcentajes de abstención del 40 al 45 % en los USA, incluso en las elecciones presidenciales. No por ello se puede hablar propiamente de «despolitización»; los partidos, las elecciones siguen «interesando» a los ciudadanos pero de la misma manera (o incluso menos) que las apuestas, el parte meterológico o los resultados deportivos. La política ha entrado en la era de lo espectacular, liquidando la conciencia rigorista e ideológica en aras de una curiosidad dispersada, captada por todo y nada. De ahí la importancia capital que revisten los *mass media* a los ojos de los políticos; no teniendo otro impacto que el vehiculizado por la información, la política se ve obligada a adoptar el estilo de la animación, debates personalizados, preguntas-respuestas, etc., lo único capaz de movilizar puntualmente la atención del electorado. Las declaraciones de un ministro no tienen mayor valor que un folletín; sin jerarquías se pasa de la política a las «variedades», ya que lo único que determina la audiencia es la calidad de la diversión. Nuestra sociedad no conoce prelación, codificaciones definitivas, centro, sólo estimulaciones y *opciones* equivalentes en cadena. De ello proviene la indiferencia posmoderna, indiferencia por exceso, no por defecto, por hipersolicitación, no por privación. ¿Qué es lo que todavía puede sorprender o escandalizar? La apa-

tía responde a la plétora de informaciones, a su velocidad de rotación; tan pronto ha sido registrado, el acontecimiento se olvida, expulsado por otros aún más espectaculares. Cada vez más informaciones, cada vez más deprisa, los acontecimientos han sufrido el mismo abandono que los lugares y las moradas: en los USA, desde la Segunda Guerra Mundial, un individuo de cada cinco, cada año, cambia de lugar de residencia, 40 millones de americanos se ponen en movimiento y cambian de dirección; ni siquiera el terruño, el *home* no ha resistido la ola de indiferencia.

Evidentemente, desde hace unos años, han aparecido nuevos comportamientos que revelan una sensibilidad inédita: vivir y trabajar en la región se ha vuelto una reivindicación popular, incluso en los USA una proporción cada vez mayor de individuos manifiesta una resistencia a cambiar de ciudad por razones profesionales; desde los años setenta, los problemas del entorno y de la naturaleza sensibilizan a una población que no se reduce a los militantes; los *mass media* por su parte no paran de anunciar el redescubrimiento actual de los «valores». Ese sería el posmodernismo, la vuelta a lo regional, a la naturaleza, a lo espiritual, al pasado. Después del desarraigo moderno, el regionalismo y la ecología y ante todo el «retorno a los valores» que por lo demás cambia cada seis meses, oscilando de la religión a la familia, de la tradición al romanticismo, en la misma indiferencia general hecha de curiosidad y tolerancia. Todos esos fenómenos posmodernos no se dan en la misma escala ni tienen el mismo carácter; con todo, traducen, a su nivel, un cambio significativo en relación con una primera fase de modernismo hot. Es el momento del equilibrio, de lo cualitativo, del desarrollo de la persona, de la preservación de los patrimonios naturales y culturales. Pero que nadie se llame a engaño, el regionalismo, la ecología, el «retorno a lo sagrado», todos esos movimientos, lejos de estar en ruptura, no hacen otra cosa que rematar la lógica de la indiferencia. En primer lugar por el hecho de que los grandes valores del modernismo están a su vez agotados, ahora el progreso, el crecimiento, el cosmopolitismo, la velocidad, la movilidad así como la Revolución se han vaciado de su substancia. La modernidad, el futuro, ya no entusiasman a nadie. ¿Esto ocurre en beneficio de nuevos valores? Más valdría decir en beneficio de una personalización y liberación del espacio privado que lo absorbe todo

en su órbita, incluidos los valores trascendentales. El momento posmoderno es mucho más que una moda; explicita el proceso de indiferencia pura en el que todos los gustos, todos los comportamientos pueden cohabitar sin excluirse, todo puede escogerse a placer, lo más operativo como lo más esotérico, lo viejo como lo nuevo, la vida simple-ecologista como la vida hipersofisticada, en un tiempo desvitalizado sin referencia estable, sin coordenada mayor. Para la mayoría, las cuestiones públicas, incluida la ecología, se vuelven *ambiente,* movilizan durante un tiempo y desaparecen tan deprisa como aparecieron. El resurgimiento de la familia le deja a uno perplejo, por no decir otra cosa, en una época en que cada vez más las parejas desean vivir sin niños, *child-free,* y en que un niño de cada cuatro es educado por sólo uno de los padres, en los centros urbanos americanos. El mismo retorno a lo sagrado queda difuminado por la celeridad y la precariedad de existencias individuales regidas únicamente por sí mismas. La indiferencia pura designa la apoteosis de lo temporal y del sincretismo individualista. De este modo se puede ser a la vez cosmopolita y regionalista, racionalista en el trabajo y discípulo intermitente de tal gurú, oriental, vivir al estilo permisivo y respetar, a la carta por lo demás, las prescripciones religiosas. El individuo posmoderno está desestabilizado, de algún modo resulta «ubicuísta». El posmodernismo no es más que un grado suplementario en la escalada de la personalización del individuo dedicado al self-service narcisista y a combinaciones caleidoscópicas indiferentes.

En esas condiciones está claro que la indiferencia actual no recubre más que muy parcialmente lo que los marxistas llaman *alienación,* aunque se trate de una alienación ampliada. Esta, lo sabemos, es inseparable de las categorías de objeto, de mercancía, de alteridad, y en consecuencia del proceso de reificación, mientras que la apatía se extiende tanto más por cuanto concierne a *sujetos* informados y educados. La deserción, no la reificación: cuanto más el sistema crea responsabilidades e informa, más abandono hay; es esa paradoja lo que impide asimilar alienación e indiferencia aunque ésta se manifieste por el aburrimiento y la monotonía. Más allá del «desasimiento» y la miseria cotidiana, la indiferencia designa una nueva conciencia, no una inconciencia, una disponibilidad, no una «exterioridad», una dis-

persión, no una «depreciación». Indiferencia no significa pasividad, resignación o mistificación, debemos romper definitivamente con esta cadena de identificaciones marxistas. El absentismo, las huelgas salvajes, el *turn over* demuestran que el desencanto en el trabajo corre a la par con las nuevas formas de combatividad y resistencia. El hombre cool no es ni el decadente pesimista de Nietzsche ni el trabajador oprimido de Marx, se parece más al telespectador probando por curiosidad uno tras otro los programas de la noche, al consumidor llenando su carrito, al que está de vacaciones dudoso entre unos días en las playas españolas y el camping en Córcega. La alienación analizada por Marx, resultante de la mecanización del trabajo, ha dejado lugar a una apatía inducida por el campo vertiginoso de las posibilidades y el libre-servicio generalizado; entonces empieza la indiferencia pura, librada de la miseria y de la «pérdida de realidad» de los comienzos de la industrialización.

Indiferencia operacional

El proceso de deserción no es en modo alguno el resultado de un déficit cualquiera o de una carencia de sentido. Efecto imputable al proceso de personalización, el deambular apático debe achacarse a la *atomización* programada que rige el funcionamiento de nuestras sociedades: de los *mass media* a la producción, de los transportes al consumo, ninguna «institución» escapa ya a esa estrategia de la separación, en la actualidad experimentada científicamente y, además, destinada a tener un desarrollo considerable con el progreso telemático. En un sistema organizado según un principio de aislamiento «suave», los ideales y valores públicos sólo pueden declinar, únicamente queda la búsqueda del ego y del propio interés, el éxtasis de la liberación «personal», la obsesión por el cuerpo y el sexo: hiper-inversión de lo privado y en consecuencia desmovilización del espacio público. Con la sociabilidad autoclave se inicia la desmotivación generalizada, el repliegue autárquico ilustrado por la pasión de consumir pero también por la moda del psicoanálisis y de las técnicas relacionales: cuando lo social está abandonado, el deseo, el placer, la comunicación se convierten en los únicos «valores» y los «psi» en los

grandes predicadores del desierto. La era «psi» se inicia con la deserción de masa y la libido es un flujo del desierto.

Lejos de representar una profunda crisis del sistema anunciando a más o menos largo plazo su fracaso, la deserción social no es más que su realización extrema, su lógica fundamental, como si el capitalismo hubiera de hacer indiferentes a los hombres, como lo hizo con las cosas. Aquí no hay fracaso o resistencia al sistema, la apatía no es un defecto de socialización sino una nueva socialización flexible y «económica», una descrispación necesaria para el funcionamiento del capitalismo moderno en tanto que sistema *experimental* acelerado y sistemático. Fundado en la combinación incesante de posibilidades inéditas, el capitalismo encuentra en la indiferencia una condición ideal para su experimentación, que puede cumplirse así con un mínimo de resistencia. Todos los dispositivos se hacen posibles en un tiempo mínimo, la inconstancia y la innovación capitalistas ya no encuentran los apoyos y fidelidades tradicionales, las combinaciones se hacen y deshacen cada vez más deprisa, el sistema del «por qué no» se vuelve puro como la indiferencia, ya sistemática y operacional. De este modo la apatía hace posible la *aceleración* de las experimentaciones, de todas las experimentaciones y no únicamente de la explotación. ¿La indiferencia al servicio del provecho? Eso sería olvidar que afecta a todos los sectores y que por ello cualquier recentración deja escapar lo esencial, o sea su generalización. Instrumento de ninguna instancia en particular, la indiferencia es metapolítica, meta-económica, permite al capitalismo entrar en su fase de funcionamiento operacional.

En este caso, ¿cómo comprender la acción de los partidos, de los sindicatos, de la información que no cesan, al parecer, de combatir la apatía y para ello, sensibilizan, movilizan, informan en todas direcciones? ¿Por qué un sistema cuyo funcionamiento exige la indiferencia se esfuerza continuamente en hacer participar, en educar, en interesar? ¿Contradicción del sistema? Mucho más, simulacro de contradicción por cuanto son precisamente esas organizaciones las que producen la apatía de masa y ello, directamente, por su misma *forma*; sería inútil imaginar planes maquiavélicos, su trabajo lo consigue sin mediación. Cuanto más los políticos se explican y exhiben en la tele, más se ríe la gente, cuantas más octavillas distribuyen los sindicatos, menos se leen, cuanto más

se esfuerzan los profesores por que sus estudiantes lean, menos leen éstos. Indiferencia por saturación, información y aislamiento. Agentes directos de la indiferencia, se comprende por qué el sistema reproduce de forma extendida los aparatos de sentido y de responsabilización que sólo logran producir un compromiso vacío: pensad lo que queráis de la tele pero enchufadla, votad por nosotros, pagad vuestras cotizaciones, obedeced la consigna de huelga, partidos y sindicatos no tienen más exigencia que esa «responsabilidad» indiferente. Compromiso retórico aunque no por ello menos necesario para la reproducción de los poderes burocráticos modernos. La indiferencia no se identifica con la ausencia de motivación, se identifica con la escasez de motivación, con la «anemia emocional» (Riesman), con la desestabilización de los comportamientos y juicios convertidos en «flotantes» como las fluctuaciones de la opinión pública. El hombre indiferente no se aferra a nada, no tiene certezas absolutas, nada le sorprende, y sus opiniones son susceptibles de modificaciones rápidas: para alcanzar un grado tal de socialización, los burócratas del saber y del poder tienen que desplegar tesoros de imaginación y toneladas de informaciones.

Pero sucede que, traspasado el umbral «crítico», los poderes no permanecen inactivos frente a ciertas formas de deserción como el absentismo o las huelgas salvajes, la disminución de la natalidad, la droga, etc. ¿Significa ello que la indiferencia, contrariamente a lo que se ha dicho hasta ahora, es un dispositivo antagonista del sistema? Sí y no, ya que si esas deserciones introducen a la larga un disfuncionamiento intolerable, éste no es el resultado de un exceso de indiferencia sino más bien de una *falta* de indiferencia. Marginales, desertores, jóvenes huelguistas radicales son aún «románticos» o salvajes, su desierto caliente está hecho a imagen y semejanza de su desesperación y de su furia de vivir de otra manera. Alimentada de utopías y pasiones, la indiferencia aquí permanece «impura» aunque proceda de la misma cama fría de profusión y atomización. Será necesario pues un mayor enmarcamiento, más animación y educación para enfriar a esos nómadas: el desierto está ante nuestros ojos, debemos inscribirlo entre las grandes conquistas del futuro, al lado del espacio y de la energía.

Indiscutiblemente, con su movilización de masas y su capaci-

dad de «tomar la palabra», mayo del 68 constituye la más significativa de las resistencias macroscópicas en el desierto de las metrópolis. La información era substituida por los grupos en las calles y las pintadas en las paredes, el aumento del nivel de vida por la utopía de otra vida; las barricadas, las «ocupaciones» salvajes, las discusiones interminables reintroducían el entusiasmo en el espacio urbano. Pero, simultáneamente, cómo no descubrir la deserción y la indiferencia que corroen el mundo contemporáneo: «revolución sin finalidad», sin programa, sin víctima ni traidor, sin filiación política. Mayo del 68, a pesar de su utopía viva, queda como un movimiento laxo y relajado, como la primera revolución indiferente, la prueba de que no hay que perder la esperanza en el desierto.

Al conducir a la sobreinversión de lo existencial (en el tropel de 1968, surgen movimientos radicales de liberación de las mujeres y de los homosexuales) así como a la disolución de los estatus y oposiciones rígidas, el proceso de personalización deshace la forma de las personas e identidades sexuales, produce combinaciones inesperadas, crea nuevas plantas desconocidas y extrañas. ¿Quién puede prever lo que significará, dentro de unos decenios, mujer, niño, hombre, en qué abigarradas formas se distribuirán? El abandono de los *roles* e *identidades instituidos*, disyunciones y exclusiones «clásicas», hace de nuestro tiempo un paisaje aleatorio, rico en singularidades complejas. ¿Qué significará lo «político»? Ya lo político y lo existencial no pertenecen a esferas separadas, las fronteras se borran, se tambalean las prioridades aparecen envites inéditos en los lugares menos «duros»: la uniformidad, la monotonía, no amenazan el desierto, no es necesario que lloremos su pérdida.

El «flip»

¿Qué ocurre cuando la ola de deserción, ya no circunscrita a lo social, invade la esfera privada hasta entonces intacta? ¿Qué ocurre cuando la lógica del abandono no exceptúa nada? ¿Será el suicidio la terminal del desierto? Pero todas las estadísticas manifiestan que, contrariamente a una opinión extendida, la cifra global de suicidios no cesa de declinar, comparada a la de finales

del siglo pasado: en Francia, la cifra de suicidios global pasa de 260 (por un millón de habitantes) en 1913 a 160 en 1977 y, más significativamente aún, la cifra de suicidios en la región parisina llega a los 500 por millón de habitantes en el último decenio del siglo XIX mientras que baja hasta 105 en 1968.[1] El suicidio se hace de alguna manera «incompatible» con la era de la indiferencia: por su solución radical o trágica, su inversión extrema en la vida y en la muerte, su desafío, el suicidio ya no corresponde al laxismo posmoderno.[2] En el horizonte del desierto se perfila no tanto la autodestrucción, la desesperación definitiva, como una patología de masas, cada vez más banalizada, la depresión, el «están hartos», el *flip,* expresiones del proceso de abandono y de indiferencia por la ausencia de teatralidad espectacular por una parte, y por la oscilación permanente e indiferente que se instaura de forma endémica entre excitabilidad y depresión, por la otra. Con todo la tranquilización que se puede leer entre líneas en la regresión del suicidio no permite sostener la tesis optimista de E. Todd que reconocía, en esa inflexión, el signo global de una menor ansiedad, de un «equilibrio» superior del hombre contemporáneo. Eso sería olvidar que la angustia puede distribuirse por otros dispositivos igualmente «inestables». La tesis del «progreso» psicológico es insostenible ante la extensión y generalización de estados depresivos, antes reservados prioritariamente a las clases burguesas.[3] Nadie puede ya vanagloriarse de librarse de ellos, la deserción social ha provocado una democratización sin precedentes de «la enfermedad de vivir», plaga actual difusa y endémica. De la misma manera el hombre cool no es más «sólido» que el hombre de educación puritana o disciplinaria. Más bien al revés. En un sistema abandonado, basta con un acontecimiento módico, una nimiedad para que la indiferencia se generalice y se apodere de la propia existencia. Cruzando solo el desierto, transportándose a sí mismo sin ningún apoyo trascendente, el hombre actual se caracteriza por la *vulnerabilidad.* La generalización de la depresión no hay que achacarla a las vicisitudes psico-

1. Cifras citadas por E. Todd, en *Le Fou et le prolétaire,* Laffont p. 183 y p. 205.
2. Esta cuestión es matizada y discutida más ampliamente en el capítulo VI.
3. E. Todd, *ibid.,* pp. 71-87.

lógicas de cada uno o a las «dificultades» de la vida actual, sino a la deserción de la *res publica*, que limpió el terreno hasta el surgimiento del individuo puro, Narciso en busca de sí mismo, obsesionado solamente por sí mismo y, así, propenso a desfallecer o hundirse en cualquier momento, ante una adversidad que afronta a pecho descubierto, sin fuerza exterior. El hombre relajado está desarmado. De esta manera los problemas personales toman dimensiones desmesuradas y cuanto más se insiste, ayudado o no por los «psi», menos se resuelven. El mismo principio se aplica tanto a lo existencial, como a la enseñanza y lo político: cuanto más sujeto está a tratamiento y auscultación, más insoluble se vuelve. ¿Qué cosa hoy no da lugar a dramatizaciones y *stress*? Envejecer, engordar, afearse, dormir, educar a los niños, irse de vacaciones, todo es un problema, las actividades elementales se han vuelto imposibles.

«No exactamente una idea, sino una especie de iluminación... Si eso es; vete, Bruno. Déjame sola.» *La mujer zurda,* la novela de P. Handke cuenta la historia de una chica que *sin ninguna razón,* sin objetivo, le pide a su marido que la deje sola con su hijo de ocho años. Exigencia ininteligible de soledad que no debe ni mucho menos achacarse a una voluntad de independencia o de liberación feminista. Todos los personajes se sienten igualmente solos, la novela no puede reducirse a un drama personal; por lo demás, ¿qué cuadrícula psicológica o psicoanalítica podría explicitar lo que precisamente se presenta como algo que escapa al sentido? ¿Metafísica de la separación de las conciencias y del solipsismo? Quizá, pero su interés está en otra parte; *La mujer zurda* describe la soledad de este fin del siglo XX mejor que la esencia intemporal del abandono. La soledad indiferente de los personajes de P. Handke no tiene nada que ver con la soledad de los héroes, de la época clásica ni tan siquiera con el spleen de Baudelaire. Se acabó el tiempo en que la soledad designaba las almas poéticas y de excepción aquí todos la conocen con la misma inercia. Ninguna rebelión, ningún vértigo mortífero la acompaña la soledad se ha convertido en un *hecho,* una banalidad al igual que los gestos cotidianos. Las conciencias ya no se definen por el desgarramiento recíproco; el reconocimiento, el sentimiento de incomunicabilidad, el conflicto han dejado paso a la apatía y la propia intersubjetividad se encuentra abandonada. Después de la

deserción social de los valores e instituciones, la relación con el Otro es la que sucumbe, según la misma lógica, al proceso de desencanto. El Yo ya no vive en un infierno poblado de otros egos rivales o despreciados lo relacional se borra sin gritos, sin razón, en un desierto de autonomía y de neutralidad asfixiantes. La libertad, como la guerra, ha propagado el desierto, la extrañeza absoluta ante el otro. «Déjame sola», deseo y dolor de estar solo. Así llegamos al final del desierto; previamente atomizado y separado, cada uno se hace agente activo del desierto, lo extiende y lo surca, incapaz de «vivir» el Otro. No contento con producir el aislamiento, el sistema engendra su deseo, deseo imposible que, una vez conseguido, resulta intolerable: cada uno exige estar solo, cada vez más solo y simultáneamente no se soporta a sí mismo, cara a cara. Aquí el desierto ya no tiene ni principio ni fin.

CAPÍTULO III

NARCISO O LA ESTRATEGIA DEL VACIO

A cada generación le gusta reconocerse y encontrar su identidad en una gran figura mitológica o legendaria que reinterpreta en función de los problemas del momento: Edipo como emblema universal, Prometeo, Fausto o Sísifo como espejos de la condición moderna. Hoy Narciso es, a los ojos de un importante número de investigadores, en especial americanos, el símbolo de nuestro tiempo: «El narcisismo se ha convertido en uno de los temas centrales de la cultura americana».[1] Mientras el libro de R. Sennett,[2] *Las Tiranías de la intimidad* (T. I.), acaba de ser traducido al francés, *The Culture of Narcissism* (C. N.) se ha conver-

1. Chr. Lasch. *The Culture of Narcissism,* New York, Warner Books, 1979, p. 61. Sobre la temática narcisista, además de los trabajos de R. Sennett, Chr. Lasch cita: Jim Hougan, *Decadence: Radical nostalgia, narcissism and decline in the seventies,* New York, Morrow, 1975; Peter Marin, «The new narcissism», Harpers, oct., 1975; Adwin Schur, *The Awareness Trap: self-absoption instead of social change,* New York, Quadrangle, N. Y. Times, 1976, así como un importante número de trabajos de inspiración *psi* (cf. notas pp. 404-407), concretamente P. L. Giovachini, *Psychoanalysis of Character Disorders,* New York, Jason Aronson, 1975; H. Kohut, *The Analysis of the self,* New York, International Universities Press, 1971; O. F. Kernberg, *Borderline conditions and pathological narcissism,* New York, Jason Aronson, 1975.

Desde la redacción de este texto, el libro de Chr. Lasch ha sido traducido en Laffont, con el título: *Le complexe de Narcisse,* 1980. Las páginas aquí indicadas son las de la edición americana.

2. Richard Sennett, *Les Tyrannies de l'intimité,* traducido por Antoine Berman y Rebecca Folkman, París, Ed. du Seuil, 1979.

tido en un auténtico best-seller en todo el continente de los USA. Más allá de la moda y de su espuma y de las caricaturas que pueden hacerse aquí o allá del neo-narcisismo, su aparición en la escena intelectual presenta el enorme interés de obligarnos a registrar en toda su radicalidad la *mutación* antropológica que se realiza ante nuestros ojos y que todos sentimos de alguna manera, aunque sea confusamente. Aparece un nuevo estadio del individualismo: el narcisismo designa el surgimiento de un perfil inédito del individuo en sus relaciones con él mismo y su cuerpo, con los demás, el mundo y el tiempo, en el momento en que el «capitalismo» autoritario cede el paso a un capitalismo hedonista y permisivo, acaba la edad de oro del individualismo, competitivo a nivel económico, sentimental a nivel doméstico,[1] revolucionario a nivel político y artístico, y se extiende un individualismo puro, desprovisto de los últimos valores sociales y morales que coexistían aún con el reino glorioso del *homo economicus*, de la familia, de la revolución y del arte; emancipada de cualquier marco trascendental, la propia esfera privada cambia de sentido, expuesta como está únicamente a los deseos cambiantes de los individuos. Si la modernidad se identifica con el espíritu de empresa, con la esperanza futurista, está claro que por su indiferencia histórica el narcisismo inaugura la posmodernidad, última fase del *homo aequalis*.

Narciso a medida

Después de la agitación política y cultural de los años sesenta, que podría verse aún como una inversión masiva en los asuntos públicos sobreviene un abandono generalizado que de una manera ostensible se extiende por lo social, cuyo corolario es el reflujo de los intereses en preocupaciones puramente personales, independientemente de la crisis económica. La despolitización y la desindicalización adquieren proporciones jamás alcanzadas, la esperanza revolucionaria y la protesta estudiantil han desaparecido, se agota la contra-cultura, raras son los causas capaces de galvanizar

1. Edward Shorter, *Naissance de la famille moderne,* Ed. du Seuil, trad. fran., 1977.

a largo término las energías. La *res publica* está desvitalizada, las grandes cuestiones «filosóficas», económicas, políticas o militares despiertan poco a poco la misma curiosidad desenfadada que cualquier suceso, todas las «alturas» se van hundiendo, arrastradas por la vasta operación de neutralización y banalización sociales. Unicamente la esfera privada parece salir victoriosa de ese maremoto apático; cuidar la salud, preservar la situación material, desprenderse de los «complejos», esperar las vacaciones: vivir sin ideal, sin objetivo trascendente resulta posible. Las películas de Woody Allen y su éxito son el propio símbolo de esa hiperinversión en el espacio privado; tal como declara él mismo, «*political solutions don't work*» (citado por Chr. Lasch, p. 30), en muchos aspectos esa fórmula traduce el nuevo espíritu de los tiempos, ese neonarcisismo que nace de la deserción de lo político. Fin del *homo politicus* y nacimiento del *homo psicologicus*, al acecho de su ser y de su bienestar.

Vivir en el presente, sólo en el presente y no en función del pasado y del futuro, es esa «pérdida de sentido de la continuidad histórica» (C.N., p. 30), esa erosión del sentimiento de pertenencia a una «sucesión de generaciones enraizadas en el pasado y que se prolonga en el futuro» es la que, según Chr. Lasch, caracteriza y engendra la sociedad narcisista. Hoy vivimos para nosotros mismos, sin preocuparnos por nuestras tradiciones y nuestra posteridad: el sentido histórico ha sido olvidado de la misma manera que los valores y las instituciones sociales. La derrota del Vietnam, el asunto Watergate, el terrorismo internacional, pero también la crisis económica, la escasez de las materias primas, la angustia nuclear, los desastres ecológicos (C.N. pp. 17 y 28) han provocado una crisis de confianza hacia los líderes políticos, un clima de pesimismo y de catástrofe inminente que explican el desarrollo de las estrategias narcisistas de «supervivencia», prometiendo la salud física y psicológica. Cuando el futuro se presenta amenazador e incierto, queda la retirada sobre el presente, al que no cesamos de proteger, arreglar y reciclar en una juventud infinita. A la vez que pone el futuro entre paréntesis, el sistema procede a la «devaluación del pasado», por su avidez de abandonar las tradiciones y territorialidades arcaicas e instituir una sociedad sin anclajes ni opacidades; con esa indiferencia hacia el tiempo histórico emerge el «narcisismo colectivo», síntoma social

de la crisis generalizada de las sociedades burguesas, incapaces de afrontar el futuro si no es en la desesperación.

So pretexto de modernidad, lo esencial se nos escapa entre los dedos. Al interpretar el narcisismo según una sacrosanta tradición marxista como un síntoma de la «bancarrota» del sistema (C. N. p. 18) y bajo el signo de la «desmoralización», ¿no se enfatiza demasiado por un lado la «toma de conciencia» y por otro la situación coyuntural? De hecho, el narcisismo contemporáneo se extiende en una sorprendente ausencia de nihilismo trágico; aparece masivamente en una apatía frívola, a pesar de las realidades catastróficas ampliamente exhibidas y comentadas por los *mass media.* ¿Quién, a excepción de los ecologistas, tiene conciencia de vivir una época apocalíptica? La «tanatocracia» se desarrolla, las catástrofes ecologistas se multiplican sin por ello engendrar un sentimiento trágico de «fin del mundo». Nos acostumbramos sin desgarramiento a lo «peor» que consumimos en los *mass media*; nos instalamos en la crisis que, por lo que parece, no modifica los deseos de bienestar y de distracción. La amenaza económica y ecológica no ha conseguido penetrar en profundidad la conciencia indiferente de la actualidad; debemos admitirlo, el narcisismo no es en absoluto el último repliegue de un Yo desencantado por la «decadencia» occidental y que se abandona al placer egoísta. Ni versión nueva del «divertirse» ni alienación —la información jamás estuvo tan desarrollada—, el narcisismo ha abolido lo trágico y aparece como una forma inédita de apatía hecha de sensibilización epidérmica al mundo a la vez que de profunda indiferencia hacia él: paradoja que se explica parcialmente por la plétora de informaciones que nos abruman y la rapidez con la que los acontecimientos mass-mediatizados se suceden, impidiendo cualquier emoción duradera.

Jamás podrá explicarse, por otra parte, el narcisismo a partir de una acumulación de acontecimientos y dramas coyunturales: si realmente el narcisismo, como nos invita a pensar Chr. Lasch, es una conciencia radicalmente inédita, una estructura constitutiva de la personalidad posmoderna, debe aprehenderse como la resultante de un proceso global que rige el funcionamiento social. Nuevo perfil coherente del individuo, el narcisismo no puede ser el resultado de una constelación dispar de acontecimientos puntuales, por más que se acompañara de una mágica «conciencia-

ción». De hecho, el narcisismo surge de la deserción generalizada de los valores y finalidades sociales, provocada por el proceso de personalización. Abandono de los grandes sistemas de sentido e hiperinversión en el Yo corren a la par: en sistemas de «rostro humano» que funcionan por el placer, el bienestar, la desestandarización, todo concurre a la promoción de un individualismo puro, dicho de otro modo *psi*, liberado de los encuadres de masa y enfocado a la valoración generalizada del sujeto. Es la revolución de las necesidades y su ética hedonista lo que, al atomizar suavemente a los individuos, al vaciar poco a poco las finalidades sociales de su significado profundo, ha permitido que el discurso *psi* se injerte en lo social, convirtiéndose en un nuevo ethos de masa; es el «materialismo» exacerbado de las sociedades de la abundancia lo que, paradójicamente, ha hecho posible la eclosión de una cultura centrada en la expansión subjetiva, no por reacción o «suplemento de alma», sino por aislamiento a la carta. La ola del «potencial humano» psíquico y corporal no es más que el estadio definitivo de una sociedad que se aparta del orden disciplinario y lleva a sus últimas consecuencias la privatización sistemática ya operada por la edad del consumo. Lejos de derivarse de una «concienciación» desencantada, el narcisismo resulta del cruce de una lógica social individualista hedonista impulsada por el universo de los objetos y los signos, y de una lógica terapéutica y psicológica elaborada desde el siglo XIX a partir del enfoque psicopatológico.

El zombi y el psi

Simultáneamente a la revolución informática, las sociedades posmodernas conocen una «revolución interior», un inmenso «movimiento de conciencia» (*«awareness movement»*, C. N., pp. 43-48), un entusiasmo sin precedentes por el conocimiento y la realización personal, como lo atestigua la proliferación de los organismos *psi,* técnicas de expresión y de comunicación, meditaciones y gimnasias orientales. La sensibilidad política de los años sesenta ha dado paso a una «sensibilidad terapéutica»; incluso (los más duros sobre todo) entre los ex líderes contestatarios sucumben a los encantos de la *self-examination:* mientras Rennie Davis

abandona el combate radical para seguir al guru Maharaj Ji, Jerry Rubin explica que entre 1971 y 1975, practicó con delicia la *gestaltterapia,* la bioenergía, el *rolfing,* los masajes, el jogging, *tai chi,* Esalen, hipnotismo, danza moderna, meditación, *Silva Mind Control,* Arica, acupuntura, terapia reichiana (citado por Chr. Lasch, pp. 43-44). En el momento en que el crecimiento económico se ahoga, el desarrollo psíquico toma el relevo, en el momento en que la información substituye la producción, el consumo de conciencia se convierte en una nueva bulimia: yoga, psicoanálisis, expresión corporal, zen, terapia primal, dinámica de grupo, meditación trascendental; a la inflación económica responde la inflación *psi* y el formidable empuje narcisista que engendra. Al canalizar las pasiones sobre el Yo, promovido así al rango de ombligo del mundo, la terapia *psi,* por más que esté teñida de corporeidad y de filosofía oriental, genera una figura inédita de Narciso, identificado de una vez por todas con el *homo psicologicus.* Narciso obsesionado por él mismo no sueña, no está afectado de narcosis, *trabaja* asiduamente para la liberación del Yo, para su gran destino de autonomía de independencia: renunciar al amor, «*to love myself enough so that I do not need another to make me happy*» ese es el nuevo programa revolucionario de J. Rubin (citado por Chr. Lasch, p. 44).

En ese dispositivo *psi,* el inconsciente y la represión ocupan una posición estratégica. Por el desconocimiento radical que instituyen sobre la verdad del sujeto, son operadores cruciales del neonarcisismo: ofrecer el cebo del deseo y la barrera de la represión es una *provocación* que desencadena una irresistible tendencia a la reconquista de la verdad del Yo: «Allí de donde era, debo advenir.» El narcisismo es una respuesta al desafío del inconsciente: conminado a reencontrarse, el Yo se precipita a un trabajo interminable de liberación, de observación y de interpretación. Reconozcámoslo, el inconsciente, antes de ser imaginario o simbólico, teatro o máquina, es un agente provocador cuyo efecto principal es un proceso de personalización sin fin: cada uno debe «decirlo todo», liberarse de los sistemas de defensa anónimos que obstaculizan la continuidad histórica del sujeto, personalizar su deseo por las asociaciones «libres» y en la actualidad por lo no-verbal, el grito y el sentimiento animal. Por otra parte, todo lo que podía funcionar como desperdicios (el sexo, el

sueño, el lapsus, etc.) se encontrará reciclado en el orden de la subjetividad libidinal y del sentido. Ampliando así el espacio de la persona, incluyendo todas las escorias en el campo del sujeto, el inconsciente abre el camino a un narcisismo sin límites. Narcisismo total que manifiestan de otra forma los últimos avatares *psi* cuya consigna ya no es la interpretación sino el silencio del analista: liberado de la palabra del Maestro y del referente de verdad, el analizado queda en manos de sí mismo en una circularidad regida por la sola autoseducción del deseo. Cuando el significado deja paso a los juegos del significante, y el propio discurso a la emoción directa, cuando las referencias exteriores caen, el narcisismo ya no encuentra obstáculos y puede realizarse en toda su radicalidad.

De este modo la autoconciencia ha substituido a la conciencia de clase, la conciencia narcisista substituye la conciencia política, substitución que no debe ni mucho menos interpretarse como el eterno debate sobre la desviación de la lucha de clases. Lo esencial no está aquí. Ante todo instrumento de socialización, el narcisismo, por su autoabsorción, permite una radicalización del abandono de la esfera pública y por ello una adaptación funcional al aislamiento social, reproduciendo al mismo tiempo su estrategia. Al hacer del Yo el blanco de todas las inversiones, el narcisismo intenta ajustar la personalidad a la atomización sibilina engendrada por los sistemas personalizados. Para que el desierto social resulte viable, el Yo debe convertirse en la preocupación central: se destruye la relación, qué más da, si el individuo está en condiciones de absorberse a sí mismo. De este modo el narcisismo realiza una extraña «humanización» ahondando en la fragmentación social: solución económica a la «dispersión» generalizada, el narcisismo, en una circularidad perfecta, adapta el Yo al mundo en el que nace. El amaestramiento social ya no se realiza por imposición disciplinaria ni tan sólo por sublimación, se efectúa por autoseducción. El narcisismo, nueva tecnología de control flexible y autogestionado, socializa desocializando, pone a los individuos de acuerdo con un sistema social pulverizado, mientras glorifica el reino de la expansión del Ego puro.

Pero el narcisismo encuentra quizá su más alta función cuando quita lastre a los contenidos rígidos del Yo que la demanda inflacional de verdad sobre sí realiza ineluctablemente. Cuanto

más se invierte en el Yo, como objeto de atención e interpretación, mayores son la incertidumbre y la interrogación. El Yo se convierte en un espejo *vacío* a fuerza de «informaciones», una pregunta sin respuesta a fuerza de asociaciones y de análisis, una estructura abierta e indeterminada que reclama más terapia y anamnesia. Freud no se equivocaba cuando, en un texto célebre, se comparaba con Copérnico y Darwin, por haber infligido uno de los tres grandes «mentís» en la megalomanía humana. Narciso ya no está inmovilizado ante su imagen fija, no hay ni imagen, nada más que una búsqueda interminable de Sí Mismo, un proceso de destabilización o flotación *psi* como la flotación monetaria o la de la opinión pública: Narciso se ha puesto en órbita. El neonarcisismo no se ha contentado con neutralizar el universo social al vaciar las instituciones de sus inversiones emocionales, también es el Yo el que se ha vaciado de su identidad, paradójicamente por medio de su hiper-inversión. Al igual que el espacio público se vacía emocionalmente por exceso de informaciones, de reclamos y animaciones, el Yo pierde sus referencias, su unidad, por exceso de atención: el Yo se ha convertido en un «conjunto impreciso». En todas partes se produce la desaparición de la realidad rígida, es la *desubstancialización*, última forma de extrapolación, lo que dirige la posmodernidad.

Es a esa misma disolución de Yo a lo que apunta la nueva ética permisiva y hedonista: el esfuerzo ya no está de moda, todo lo que supone sujeción o disciplina austera se ha desvalorizado en beneficio del culto al deseo y de su realización inmediata, como si se tratase de llevar a sus últimas consecuencias el diagnóstico de Nietzsche sobre la tendencia moderna a favorecer la «debilidad de voluntad», es decir, la anarquía de los impulsos o tendencias y, correlativamente, la pérdida de un centro de gravedad que lo jerquiza todo: «la pluralidad y la desagregación de los impulsos, la falta de un sistema entre ellos desemboca en una «voluntad débil»; la coordinación de éstos bajo el predominio de uno entre todos produce una «voluntad fuerte».[1] Asociaciones libres, espontaneidad creativa, no-directividad, nuestra cultura de la expresión, pero también nuestra ideología del bienestar es-

1. Nietzsche, *Le Nihilisme européen*, fragmentos póstumos reunidos y traducidos por A. Kremer-Marietti, UGE, col. «10/18», p. 207.

timulan la dispersión en detrimento de la concentración, lo temporal en lugar de lo voluntario, contribuyen al desmenuzamiento del Yo, a la aniquilación de los sistemas psíquicos organizados y sintéticos. La falta de atención de los alumnos, de la que todos los profesores se quejan hoy, no es más que una de las formas de esa nueva conciencia cool y desenvuelta, muy parecida a la conciencia telespectadora, captada por todo y nada, excitada e indiferente a la vez, sobresaturada de informaciones, conciencia opcional, diseminada, en las antípodas de la conciencia voluntaria, «intra-determinada». El fin de la voluntad coincide con la era de la indiferencia pura, con la desaparición de los grandes objetivos y grandes empresas por las que la vida merece sacrificarse: «todo y ahora» y ya no *per aspera ad astra.*[1] «Disfrutad», leemos a veces en las pintadas; no hay nada que temer, el sistema se encarga de ello, el Yo ha sido ya pulverizado en tendencias parciales según el mismo proyecto de desagregación que ha hecho estallar la socialidad en un conglomerado de moléculas personalizadas. Lo social átono es la réplica exacta del Yo indiferente, con la voluntad débil, nuevo zombi atravesado de mensajes. Inútil desesperarse, el «debilitamiento de la voluntad» no es catastrófico, no prepara una humanidad sumisa y alienada, no anuncia para nada la subida del totalitarismo: la apatía desenvuelta representa al contrario un muro contra los sobresaltos de religiosidad histórica y los grandes designios paranoicos. Obsesionado sólo por sí mismo, al acecho de su realización personal y de su equilibrio, Narciso obstaculiza los discursos de movilización de masas; hoy día, las invitaciones a la aventura, al riesgo político no encuentran eco; si la revolución se ha visto desclasada, no hay que achacarlo a ninguna «traición» burocrática: la revolución se apaga bajo los spots seductores de la personalización del mundo. Así la era de la «voluntad» desaparece: pero no hay ninguna necesidad de recurrir, como Nietzsche, a una «decadencia cualquiera». Es la lógica de un sistema experimental basado en la celeridad de las combinaciones, la que exige la eliminación de la «voluntad», como obstáculo a su funcionamiento operativo. Un centro «voluntario» con sus certezas íntimas, su fuerza intrínseca, representa aún un núcleo

1. «Más allá de los obstáculos, hacia las estrellas», citado por D. Riesman, *La Foule Solitaire,* Arthaud, 1964, p. 164.

de resistencia a la aceleración de las experimentaciones: más vale la apatía narcisista, un Yo lábil, el único capaz de funcionar sincronizado con una experimentación sistemática y acelerada.

Al liquidar las rigideces «intra-determinadas» incompatibles con los sistemas «flotantes», el narcisismo apunta a la disolución de la «extro-determinación» la cual a los ojos de Riesman, era la personalidad rica en futuro, pero que pronto se manifestó como una última personalidad de masa, correspondiente al estado inaugural de los sistemas de consumo e intermedia entre el individuo disciplinario-voluntario (intradeterminado) y el individuo narcisista. En el momento en que la lógica de la personalización reorganiza la integralidad de los sectores de la vida social, la extrodeterminación, con su necesidad de aprobación del Otro, su comportamiento orientado por el Otro, deja paso al narcisismo, a una autoabsorción que reduce la dependencia del Yo hacia los otros. R. Sennett tiene parcialmente razón: «Las sociedades occidentales están pasando de un tipo de sociedad más o menos dirigida por los otros a una sociedad dirigida desde el interior» (T. I., p. 14). En la época de los sistemas a la carta, la personalidad ya no debe ser de tipo gregario o mimético, debe profundizar su diferencia, su singularidad: el narcisismo representa esa liberación de la influencia del Otro, esa ruptura con el orden de la estandarización de los primarios tiempos de la «sociedad de consumo». Licuación de la identidad rígida del Yo y suspensión del primado de la mirada del Otro, en cualquier caso, el narcisismo funciona fundamentalmente como agente del proceso de personalización.

Se comete un grave error al querer dar cuenta de la «sensibilidad terapéutica» a partir de una ruina cualquiera de la personalidad causada por la organización burocrática de la vida: «El culto a la intimidad no se origina en la afirmación de la personalidad sino en su caída» (C.N., p. 69). La pasión narcisista no procede de la alienación de una unidad perdida, no compensa una falta de personalidad, genera un nuevo tipo de personalidad, una nueva conciencia, toda ella indeterminación y fluctuación. Que el Yo se convierta en un espacio «flotante», sin fijación ni referencia, una disponibilidad pura, adaptada a la aceleración de las combinaciones, a la fluidez de nuestros sistemas, esa es la función del narcisismo, instrumento flexible de ese reci-

claje *psi* permanente, necesario para la experimentación posmoderna. Y, simultáneamente, al expurgar del Yo las resistencias y los estereotipos, el narcisismo hace posible la asimilación de los modelos de comportamientos elaborados por todos los ortopedistas de la salud física y mental: instituyendo un «espíritu» doblegado a la *formación permanente*, el narcisismo coopera en la gran obra de gestión científica de los cuerpos y almas.

La erosión de las referencias del Yo es la réplica exacta de la disolución que conocen hoy las identidades y papeles sociales, antaño estrictamente definidos, integrados en las oposiciones reglamentadas: así el estatuto de la mujer, del hombre, del niño, del loco, del civilizado, etc., han entrado en un período de indefinición, de incertidumbre, donde la interrogación sobre la naturaleza de las «categorías» sociales no cesa de desarrollarse. Pero mientras que la erosión de las formas de la alteridad debe achacarse, al menos en parte, al proceso democrático, es decir al impulso hacia la *igualdad* cuya tendencia consiste, tal como ha explicado brillantemente M. Gauchet, en reducir todo lo que figura la alteridad social o la diferencia de substancia entre los seres por la institución de una *similitud* independiente de los datos visibles,[1] lo que hemos llamado la desubstancialización del Yo procede ante todo del proceso de personalización. Si el movimiento democrático disuelve las referencias tradicionales del otro, el vacío de toda diferencia esencial al implantar una identidad entre los individuos, sean cuales fueren por lo demás sus diferencias aparentes, el proceso de personalización narcisista desmonta las referencias del Yo, lo vacía de cualquier contenido definitivo. El reino de la igualdad ha transformado de arriba abajo la aprehensión de la alteridad al igual que el imperio hedonista y psicológico transforma de arriba a abajo la aprehensión de nuestra propia identidad. Es más: la explosión *psi* sobreviene en el mismo momento en que todas las figuras de la alteridad (perverso, loco, delincuente, mujer, etc.) se ponen en tela de juicio y caen en lo que Tocqueville llama la «igualdad de las condiciones». Precisamente, ¿no surge el problema de la identidad propia, *íntima* esta vez, cuando la alteridad social deja masivamente

1. Marcel Gauchet, «Tocqueville, L'Amérique et nous», *Libre,* n.º 7, pp. 83-104.

paso a la identidad, la diferencia a la igualdad? ¿No es porque el proceso democrático se ha generalizado hasta carecer de límites o fronteras definibles, que surge el mar de fondo psicológico? Cuando la relación con uno mismo suplanta la relación con el otro, el fenómeno democrático deja de ser problemático; por ello, el despliegue del narcisismo significaría la deserción del reino de la igualdad que, entre tanto, proseguirá. Resuelta la cuestión del otro (¿quién hoy no es reconocido, objeto de solicitud e interrogación?), la igualdad ha limpiado el terreno permitiendo que surja la cuestión del Yo; de ahora en adelante, la autenticidad domina a la reciprocidad, el conocimiento de sí al reconocimiento. Pero, simultáneamente con esa desaparición de la escena social de la figura del Otro, reaparece una nueva *división*, la del consciente, la separación psíquica, como si la división tuviera que producirse permanentemente, aunque fuera de una manera psicológica, para que la obra de socialización pueda proseguir. «Yo es Otro» anuncia el proceso narcisista, el nacimiento de una nueva alteridad, el fin de la familiaridad del Uno con Uno mismo, cuando el prójimo deja de ser un absolutamente otro: la identidad del Yo vacila cuando la identidad entre individuos se ha cumplido, cuando cualquier ser se convierte en un «semejante». Desplazamiento y reproducción de la división, interiorizándose, el conflicto asume siempre una función de integración social,[1] esta vez no tanto a través de la conquista de la dignidad por la lucha de clases como por la aspiración a la autenticidad y de la verdad del deseo.

El cuerpo reciclado

Al querer asimilar, a la manera de R. Sennett, el narcisismo al psicologismo, nos enfrentamos automáticamente con la dificultad que representa el cortejo de solicitudes y cuidados que rodean hoy al cuerpo, promovido por ello al rango de verdadero objeto de culto. Inversión narcisista en el cuerpo visible directamente a través de mil prácticas cotidianas: angustia de la edad y de las arrugas (C.N., pp. 351-367); obsesión por la salud, por la «línea»,

1. M. Gauchet, *ibid.*, p. 116.

por la higiene; rituales de control (*chequeo*) y de mantenimiento (masajes, sauna, deportes, regímenes); cultos solares y terapéuticos (superconsumo de los cuidados médicos y de productos farmacéuticos), etc. Indiscutiblemente, la representación social del cuerpo ha sufrido una mutación cuya profundidad puede compararse con el desmoronamiento democrático de la representación del prójimo; el advenimiento de ese nuevo imaginario social del cuerpo produce el narcisismo. Así como la aprehensión de la alteridad del otro desaparece en beneficio del reino de la identidad entre los seres, el cuerpo mismo ha perdido su estatuto de alteridad, de *res extensa*, de materialidad muda, en beneficio de su identificación con el ser-sujeto, con la *persona*. El cuerpo ya no designa una abyección o una máquina, designa nuestra identidad profunda de la que ya no cabe avergonzarse y que puede exhibirse desnudo en las playas o en los espectáculos, en su verdad natural. En tanto que persona, el cuerpo gana dignidad; debemos respetarlo, es decir vigilar constantemente su buen funcionamiento, luchar contra su obsolescencia, combatir los signos de su degradación por medio de un reciclage permanente quirúrgico, deportivo, dietético, etc.: la decrepitud «física» se ha convertido en una infancia.

Ya lo dice Chr. Lasch, el miedo moderno a envejecer y morir es constitutivo del neo-narcisismo: el desinterés por las generaciones futuras intensifica la angustia de la muerte, mientras que la degradación de las condiciones de existencia de las personas de edad y la necesidad permanente de ser valorado y admirado por la belleza, el encanto, la celebridad hacen la perspectiva de la vejez intolerable (C. N., pp. 354-357). De hecho, es el proceso de personalización el que, al evacuar sistemáticamente cualquier posición trascendente, engendra una existencia puramente actual, una subjetividad total sin finalidad ni sentido, abandonada al vértigo de su autoseducción. El individuo, encerrado en ese ghetto de mensajes, se enfrenta a su condición mortal sin ningún apoyo «trascendente» (político, moral o religioso). «Lo que realmente rebela contra el dolor no es el dolor en sí, sino el sin sentido del dolor», decía Nietzsche: ocurre lo mismo con la muerte y la edad: es su sinsentido contemporáneo lo que exacerba su horror. En los sistemas personalizados, no queda más remedio que durar y mantenerse, aumentar la fiabilidad del cuerpo, ganar tiempo y ganar

contra el tiempo. La personalización del cuerpo reclama el imperativo de juventud, la lucha contra la adversidad temporal, el combate por una identidad que hay que conservar sin interrupción ni averías. Permanecer joven, no envejecer: el mismo imperativo de funcionalidad pura, el mismo imperativo de reciclaje, el mismo imperativo de desubstancialización acosando los estigmas del tiempo a fin de disolver las heterogeneidades de la edad.

Como todas las grandes dicotomías, la del cuerpo y del espíritu se ha esfumado; el proceso de personalización, y particularmente aquí, la expansión del psicologismo, borra las oposiciones y jerarquías rígidas, confunde las referencias e identidades marcadas. El proceso de psicologización es un agente de desestabilización, bajo su égida todos los criterios vacilan y fluctúan en una incertidumbre generalizada; de este modo el cuerpo ya no está relegado a un estatuto de positividad material en oposición a una conciencia cósmica y se convierte en un espacio indecidible, un «objeto-sujeto», una mezcla flotante de sentido y lo sensible, como decía Merleau-Ponty. Con la expresión corporal y la danza moderna (la de Nikolais, Cunningham, Carolyn Carlson), con la eutonía y el yoga, con la bioenergía, el rolfing, la gestaltterapia, ¿dónde comienza el cuerpo, dónde acaba? Sus fronteras retroceden, se difuminan; el «movimiento de conciencia» es un descubrimiento del cuerpo a la vez que el de sus potencias subjetivas. El cuerpo psicológico ha substituido al cuerpo objetivo y la concienciación del cuerpo por sí mismo se ha convertido en una finalidad en sí para el narcisismo: hacer existir el cuerpo por sí mismo, estimular su autorreflexividad, reconquistar la interioridad del cuerpo, esa es la obra del narcisismo. Si el cuerpo y la conciencia se intercambian, si el cuerpo, como el inconsciente, habla, debemos amarlo y escucharlo, debe expresarse, comunicar, de ahí emana la voluntad de redescubrir el cuerpo desde dentro, la búsqueda furiosa de su idiosincrasia, es decir el mismo narcisismo, ese agente de psicologización del cuerpo, ese instrumento de conquista de la subjetividad del cuerpo por todas las técnicas contemporáneas de expresión, concentración y relajación.

Humanización, subjetivización, R. Sennett tiene razón, estamos inmersos en una «cultura de la personalidad» a condición de precisar que el propio cuerpo se convierte en sujeto y, como tal,

debe situarse en la órbita de la liberación, incluso de la revolución, sexual por supuesto, pero también estética, dietética, sanitaria, etc., bajo la égida de «modelos directivos».[1] No debe omitirse que, simultáneamente a una función de personalización, el narcisismo cumple una misión de *normalización* del cuerpo: el interés febril que tenemos por el cuerpo no es en absoluto espontáneo y «libre», obedece a imperativos sociales, tales como la «línea», la «forma», el orgasmo, etc. El narcisismo toca todas las teclas funcionando a la vez como operador de desestandarización y como operador de estandarización, aunque ésta no se muestra jamás como tal sino que se doblega a las exigencias mínimas de la personalización: la normalización posmoderna se presenta siempre como el único medio de ser verdaderamente uno mismo, joven, esbelto, dinámico.[2] Sucede lo mismo con la exaltación del cuerpo que con la inflación *psi*: liberar el cuerpo de los tabúes y sujeciones arcaicas y hacerlo de este modo permeable a las normas sociales, esa es la tarea del narcisismo. Paralelamente a la desubstancialización del Yo, hay desubstancialización del cuerpo, es decir eliminación de la corporeidad salvaje o estática por un trabajo que no se realiza como antes según una lógica ascética por defecto, sino, al contrario, según una lógica pletórica que maneja informaciones y normas. El narcisismo, por la atención puntillosa hacia el cuerpo, por su preocupación permanente de funcionalidad óptima, desmonta las resistencias «tradicionales» y hace al cuerpo disponible para cualquier experimentación. El cuerpo, como la conciencia, se convierte en un espacio flotante, un espacio deslocalizado, en manos de la «movilidad social»: limpiar el terreno, hacer el vacío por saturación, reducir los nudos refractarios a la infiltración de normas, de esta manera procede el narcisismo y no como afirma ingenuamente R. Sennett con la «erosión de los roles públicos», es decir el abandono de todo lo

1. J. Baudrillard habla justificadamente de un «narcisismo dirigido»; cf. *L'Echange symbolique et la mort,* Gallimard, 1976, pp. 161-163.

2. El proceso de personalización ha incorporado la propia *norma* como incorporó la producción, el consumo, la educación o la información. La norma dirigista o autoritaria ha sido sustituida por la norma «indicativa», flexible, los «consejos prácticos», las terapias «a medida», las campañas de información y de sensibilización por películas humorísticas y anuncios sonrientes.

que es convención, artificio o costumbre, considerado desde ahora como «algo seco, formal, si no artificial» (T.I., p. 12), como algo que obstaculiza la expresión de la intimidad y de la autenticidad del Yo. Sea cual fuere la validez parcial de esta tesis, ésta no resiste la prueba de la idolatría codificada del cuerpo, de la que R. Sennett curiosamente no dice palabra: si el narcisismo está en una corriente de abandono, esto concierne a los valores y finalidades «superiores», en ningún caso a los roles y códigos sociales. Nada menos que el grado cero de lo social, el narcisismo procede de una hiperinversión de los códigos y funciona como un tipo inédito de control social sobre almas y cuerpos.

Un teatro discreto

Con lo que R. Sennett llama la «condena moral de la impersonalidad» que equivale a la erosión de los papeles sociales, se inicia el reino de la personalidad, la cultura psicomórfica y la obsesión moderna del Yo en su deseo de revelar su ser verdadero o auténtico. El narcisismo no sólo designa la pasión del conocimiento de uno mismo sino incluso la pasión de la revelación íntima del Yo como lo atestigua la inflación actual de biografías y autobiografías o la psicologización del lenguaje político. Las convenciones nos parecen represivas, «las cuestiones impersonales sólo suscitan nuestro interés cuando las enfocamos —equivocadamente— bajo un ángulo personalizado» (T.I., p. 15); todo debe ser psicologizado, dicho en primera persona: hay que implicarse, revelar las propias motivaciones, entregar en cualquier ocasión la propia personalidad y emociones, expresar el sentimiento íntimo, sin lo cual se cae en el vicio imperdonable de la frialdad y el anonimato. En una sociedad «intimista» que lo evalúa todo con un criterio psicólogico, la autenticidad y la sinceridad, como ya observó Riesman, se convierten en virtudes cardinales, y los individuos, absortos como lo están en su yo íntimo, son cada vez menos capaces de desempeñar roles sociales: nos hemos convertido en «actores privados de arte» (T.I., p. 249). Con su obsesión de verdad psicológica, el narcisismo debilita la capacidad de jugar con la vida social, hace imposible toda distancia entre lo que se siente y lo que se expresa: «La capacidad de

ser expresivo se pierde, porque intentamos identificar la apariencia a nuestro ser profundo y porque ligamos el problema de la expresión al de su autenticidad» (T.I., p. 205). Y es ahí donde está la trampa, pues cuanto más los individuos se liberan de códigos y costumbres en busca de una verdad personal, más sus relaciones se hacen «fraticidas» y asociales. Al exigir constantemente mayor inmediatez y proximidad, abrumando al otro con el peso de las confidencias personales, ya no respetamos la distancia necesaria para el respeto de la vida privada de los demás: el *intimismo* es tiránico e «incivil». «El civismo es la actividad que protege al yo de los otros, y así le permite disfrutar de la compañía del prójimo. La máscara es la propia esencia del civismo... Cuantas más máscaras, mayor mentalidad "urbana" y también más amor a la urbanidad» (T.I., p. 202). La sociabilidad exige barreras, reglas impersonales que son las únicas que pueden proteger a los individuos unos de otros; allí donde, al contrario, reina la obscenidad de la intimidad, la comunidad se hace pedazos y las relaciones humanas se vuelven «destructoras». La disolución de los roles públicos y la compulsión de autenticidad han engendrado una forma de incivismo que se manifiesta, por una parte, en el rechazo de las relaciones anónimas con los «desconocidos» en la ciudad y el confortable repliegue en nuestro ghetto íntimo, y por otra, en la disminución del sentimiento de pertenencia a un grupo y correlativamente la acentuación de los fenómenos de exclusión. Liquidada la conciencia de clase, se fraterniza ahora sobre la base del barrio, de la región o de los sentimientos comunes: «El propio acto de compartir remite cada vez más a operaciones de exclusión o, a la *inversa*, de *inclusión... La fraternidad no es más* que la unión de un grupo selectivo que rechaza a todos aquellos que no forman parte de él... La fragmentación y las divisiones internas son el producto de la fraternidad moderna» (T.I., p. 203).

Digámoslo sin rodeos, la idea de que el narcisismo debilita la energía lúdica y se hace incompatible con la noción de «rol» no resiste el análisis. Ciertamente, las convenciones rígidas que enmarcaban las conductas han sido arrastradas por el proceso de personalización que en todas partes tiende a la desreglamentación y la flexibilización de los marcos estrictos; en ese sentido, es cierto que los individuos rechazan las imposiciones «victorianas» y aspiran a una mayor autenticidad y libertad en sus relaciones.

Pero eso no significa que el individuo se encuentre sin ataduras, desprovisto de cualquier codificación social. El proceso de personalización no elimina los códigos, los descongela, a la vez que impone nuevas reglas adaptadas al imperativo de producir precisamente una *persona* pacificada. Decirlo todo, quizá, pero sin gritos, podéis decir lo que queráis, pero sin pasar a los actos; es más, esa liberación del discurso, aunque vaya acompañada de violencia verbal, contribuye a la regresión del uso de la violencia física: sobreinversión en el verbo íntimo y a la vez abandono de la violencia física, por ese desplazamiento, el strep-tease *psi* se manifiesta como un instrumento de control y de pacificación social. La autenticidad, más que una realidad psicológica actual, es un valor social, y como tal expuesto a sujeciones: la orgía de revelaciones sobre uno mismo debe plegarse a nuevas normas, ya sea el diván del analista, el género literario o la «sonrisa familiar» del político en la tele. De todos modos la autenticidad debe corresponder a lo que esperamos de ella, a los signos codificados de la autenticidad: una manifestación demasiado exuberante, un discurso demasiado teatral no producen efecto de sinceridad, la cual debe adoptar el estilo cool, cálido y comunicativo; Más allá o más acá, resulta histriónico o neurótico. Hay que expresarse sin reservas (e incluso esto debe ser bien matizado, ya lo veremos), libremente, pero dentro de un marco preestablecido. Hay búsqueda de autenticidad, en absoluto de espontaneidad: Narciso no es un actor atrofiado, las facultades expresivas y lúdicas no están ni más ni menos desarrolladas hoy que ayer. Observen la proliferación de todos los «truquitos» de la vida cotidiana, las trampas y astucias en el mundo del trabajo: el arte del disimulo, las máscaras no han perdido ni un ápice de su eficacia. Fíjense hasta que punto la sinceridad está «prohibida» ante la muerte: debemos esconder la verdad al moribundo, no debemos manifestar dolor por el fallecimiento de un ser querido sino simular «indiferencia», dice Ariès: [1] «La discreción se presenta como la forma moderna de la dignidad.» [2] El narcisismo se define no tanto por la explosión libre de las emociones como por el encierro sobre sí

1. Ph. Ariés, *Essays sur l'histoire de la mort en Occident,* Ed. du Seuil, 1975, p. 187.
2. *Ibid.,* p. 173.

mismo, o sea la «discreción», signo e instrumento del *self-control*. Sobre todo nada de excesos, de desbordamientos, de tensión que lleve a perder los estribos; es el replegarse sobre sí, la «reserva» o la interiorización lo que caracteriza al narcisismo, no la exibición «romántica».

Por otra parte el psicologismo, lejos de exacerbar las exclusiones y engendrar el sectarismo, tiene efectos inversos: la personalización desmantela los antagonismos rígidos, las excomunicaciones y contradicciones. El laxismo sustituye al moralismo o al purismo, y la indiferencia a la intolerancia. Narciso, demasiado absorto en sí mismo, renuncia a las militancias religiosas, abandona las grandes ortodoxias, sus adhesiones siguen la moda, son fluctuantes, sin mayor motivación. Aquí también la personalización conduce a la desinversión del conflicto, a la distensión. En sistemas personalizados, los cismas, las herejías ya no tienen sentido: cuando una sociedad «valora el sentimiento subjetivo de los actores y desvaloriza el carácter objetivo de la acción» (T.I., p. 21), pone en marcha un proceso de desubstancialización de las acciones y doctrinas cuyo efecto inmediato es un relajamiento ideológico y político. Al neutralizar los *contenidos* en beneficio de la seducción *psi*, el intimismo generaliza la indiferencia, engrana una estrategia de desarme que está a las antípodas del dogmatismo de las exclusiones.

La tesis de R. Sennett, respecto a las relaciones intersubjetivas, no es mucho más convincente: «Cuanto más íntima es la gente, más dolorosas se vuelven sus relaciones, fratricidas y asociales» (T.I., p. 274). ¿Impiden las convenciones rituales que los hombres se maten y arrasen entre sí? ¿La cultura pública ignoraba hasta ese punto la crueldad y el odio? ¿Tuvimos que esperar la era intimista para que la lucha de conciencias conociera su máximo desarrollo? Si bien está claro que es imposible adherirse a ese maniqueísmo ingenuo (máscaras = civismo; autenticidad = = incivismo), tan claramente al revés de la apatía narcisista, subsiste no obstante un problema respecto de esa dramatización del conflicto: ¿qué es lo que mueve a esa representación catastrófica? ¿Por qué es una idea dominante de nuestro tiempo?

Chr. Lasch hace la misma constatación trágica, acompañada esta vez por un discurso netamente apocalíptico; cuanto más tolerante es la imagen que la sociedad da de sí misma, más se intensifica y generaliza el conflicto: así hemos pasado de la «guerra de clases» a la «guerra de todos contra todos» (C.N., p. 125). En el universo económico, en primer lugar, reina una rivalidad pura, vaciada de cualquier significado moral o histórico: se acabó el culto al *self-made man* y al enriquecimiento como signo de progreso individual y social, ahora el «éxito» sólo tiene un significado psicológico: «La búsqueda de la riqueza no tiene más objeto que excitar la admiración o la envidia» (C.N., p. 118). En nuestros sistemas narcisistas, cada uno corteja a sus superiores para obtener un ascenso, desea más ser envidiado que respetado y nuestra sociedad, indiferente al futuro, se presenta como una jungla burocrática donde reina la manipulación y la competencia de todos contra todos (C.N., pp. 114-117). La propia vida privada ya no es un refugio y reproduce ese estado de guerra generalizado: expertos en comunicación redactan tratados psicológicos para asegurar a los individuos una posición dominante en los cócteles, mientras nuevas estrategias, como la *assertiveness therapy*, intentan eliminar el sentimiento de ansiedad de los individuos, de culpabilidad y de inferioridad utilizados frecuentemente por sus semejantes para conseguir sus fines. Las relaciones humanas, públicas y privadas, se han convertido en relaciones de dominio, relaciones conflictivas basadas en la seducción fría y la intimidación. Por último, bajo la influencia del neo-feminismo, las relaciones entre el hombre y la mujer se han deteriorado considerablemente, liberadas de las reglas pacificadoras de la cortesía. La mujer, con sus exigencias sexuales y sus capacidades orgásmicas vertiginosas —los trabajos de Masters y Johnson, K. Millet, M. J. Sherfey presentan a la mujer como «insaciable»—, se convierte para el hombre en una compañera amenazadora, que intimida y genera angustia: «El espectro de la impotencia persigue la imaginación contemporánea» (C.N., p. 345), esta impotencia masculina que, según los últimos informes, aumenta, en razón del miedo a la mujer y de su sexualidad liberada. En ese contexto, el hombre alimenta un odio irrefrenable contra la mujer, como lo atestigua el trato que

se da a ésta en las películas actuales con sus frecuentes escenas de violaciones. (C.N., p. 324). Simultáneamente el feminismo desarrolla, en la mujer, el odio al hombre, asimilado a un enemigo, fuente de opresión y de frustración; al tener cada vez mayores exigencias hacia el hombre que él no puede satisfacer, el odio y la recriminación se extienden en esa *sexual warfare* característica de nuestro tiempo.

Chr. Lasch, al rechazar las teorías de Riesman y de Fromm, culpables, para él, de haber exagerado la capacidad de socialización de las pulsiones agresivas por la sociedad permisiva, no hace sino caer de nuevo en la representación dominante, mass-mediática del aumento de la violencia en el mundo moderno: la guerra está a nuestras puertas, vivimos sobre un barril de pólvora, fíjense en el terrorismo internacional, los crímenes, la inseguridad en las ciudades, la violencia racial en las calles y en las escuelas, los atracos, etc. (C.N., p. 130). El estado de la naturaleza de Hobbes se encuentra de este modo al final de la Historia: la burocracia, la proliferación de las imágenes, las ideologías terapéuticas, el culto al consumo, las transformaciones de la familia, la educación permisiva han engendrado una estructura de la personalidad, el narcisismo, juntamente con unas relaciones humanas cada vez más crueles y conflictivas. Sólo aparentemente los individuos se vuelven más sociables y más cooperativos; detrás de la pantalla del hedonismo y de la solicitud, cada uno explota cínicamente los sentimientos de los otros y busca su propio interés sin la menor preocupación por las generaciones futuras. Curiosa concepción la de ese narcisismo, presentado como estructura psíquica inédita y que de hecho está atrapado en las redes del «amor propio» y del deseo de reconocimiento ya percibidos por Hobbes, Rousseau y Hegel como responsables del estado de guerra. Si el narcisismo representa claramente un nuevo estadio del individualismo —es esta hipótesis lo más fructífero de los trabajos americanos actuales, mucho más que sus contenidos, inclinados a un catastrofismo simplista—, hay que plantear que se acompaña de una relación original con el Otro, como implica una relación inédita con el cuerpo, el tiempo, el afecto, etc.

Esa transformación de la dimensión intersubjetiva es ya sumamente visible, tanto en lo que concierne al espacio público como al privado. El primado de la sociabilidad pública y la lucha por

los signos manifiestos del reconocimiento empiezan a borrarse correlativamente al aumento de la personalidad *psi*. El narcisismo tempera la jungla humana por su abandono de las jerarquías sociales, por la reducción del deseo de ser admirado y envidiado por sus semejantes. Profunda revolución silenciosa de la relación interpersonal: lo que importa ahora es ser uno mismo absolutamente, florecer independientemente de los criterios del Otro; el éxito visible, la búsqueda de la cotización honorífica tienden a perder su poder de fascinación, el espacio de la rivalidad interhumana deja paso a una relación pública neutra donde el Otro, despojado de todo espesor, ya no es ni hostil ni competitivo sino *indiferente*, desubstancializado, como los personajes de P. Handke y de Wim Wenders. Mientras el interés y la curiosidad por los problemas personales del Otro, aunque sea un extraño para mí, siguen en aumento (éxito de las revistas «del corazón», de las confidencias radiofónicas, de las biografías) como es propio de una sociedad basada en el individuo psicológico, el Otro como polo de referencia anónima está abandonado igual que las instituciones y valores superiores. Ciertamente, la ambición social no se ha difuminado idénticamente para todos: categorías enteras (dirigentes y ejecutivos de empresas, políticos, artistas, inteligentsia) siguen luchando duramente para obtener prestigio, gloria o dinero; pero quién no se da cuenta de que se trata ante todo de grupos pertenecientes, en grados diversos, a lo que se ha dado en llamar una «élite» social, reservándose el privilegio de reconducir un ethos de rivalidad necesaria para el desarrollo de nuestras sociedades. En contrapartida, para un número creciente de individuos, el espacio público ya no es el teatro en el que se mueven las pasiones «arribistas»; sólo queda la voluntad de realizarse aparte e integrarse en círculos cálidos de convivencia, los cuales se convierten en los satélites *psi* de Narciso, en sus ramificaciones privilegiadas: la decadencia de la intersubjetividad pública no lleva sólo a una relación exclusiva de sí mismo a sí mismo, sino que funciona con la inversión emocional en los espacios privados que, no por inestable deja de ser efectiva. Así, boicoteando el deseo de reconocimiento, temperando los deseos de escalada social, el narcisismo prosigue de otra manera, desde dentro en este caso, el proceso de igualdad de condiciones. El *homo psicologicus* aspira menos a sobresalir por encima de los demás que a vivir en un entorno

distendido y comunicativo, en ambientes «simpáticos», sin alturas, sin pretensión excesiva. El culto a lo relacional personaliza o psicologiza las formas de sociabilidad, corroe las últimas barreras anónimas que separan a los hombres, se convierte en un agente de la revolución democrática que opera continuamente la disolución de las distancias sociales.

En ese marco es evidente que la lucha por el reconocimiento no desaparece, más exactamente se privatiza, manifestándose prioritariamente en los circuitos íntimos, en los problemas relacionales; el deseo de reconocimiento ha sido colonizado por la lógica narcisista, se vuelve cada vez menos competitivo, cada vez más estético, erótico, afectivo. El conflicto de las conciencias se personaliza, está más en juego el deseo de complacer, seducir, durante el mayor tiempo posible que el de clasificación social; también el deseo de ser escuchado, aceptado, tranquilizado, amado. Es por eso que la agresividad de los seres, el dominio y la servidumbre se dan actualmente no tanto en las relaciones y conflictos sociales como en las relaciones sentimentales de persona a persona. Por un lado, la escena pública y las conductas individuales se pacifican por autoabsorción narcisita; por otro, el espacio privado se psicologiza, pierde sus amarras convencionales y se convierte en una dependencia narcisista en la que cada uno sólo encuentra lo que «desea»: el narcisismo no significa la exclusión del otro, designa la transcripción progresiva de las realidades individuales y sociales en el código de la subjetividad.

A pesar de sus declaraciones de guerra estrepitosas y de su llamada a la movilización general, el neo-feminismo, por su parte, no encuentra su verdad en la intensificación finalmente superficial de la lucha de sexos. La relación de fuerzas que parece definir en este momento las relaciones entre sexos es quizás el último sobresalto de la división tradicional de los sexos a la vez que el signo de su desaparición. La exacerbación del conflicto no es lo esencial y permanecerá probablemente circunscrita a las generaciones «intermediarias», las trastornadas, desconcertadas por la revolución feminista. Al estimular una interrogación sistemática sobre la «naturaleza» y el estatuto de la mujer, al buscar su identidad perdida, al rechazar cualquier posición preestablecida, el feminismo desestabiliza las oposiciones reguladas y borra las referencias estables: empieza el fin de la antigua división antro-

pológica y de sus conflictos concomitantes. No la guerra de los sexos, sino *el fin del mundo del sexo* y de sus oposiciones codificadas. Cuanto más el feminismo cuestiona el ser de lo femenino, más este se borra y se pierde en la incertidumbre; cuantos más se derrumban los pilares de su estatuto tradicional, mayor es la pérdida de identidad de la propia virilidad. Las clases relativamente homogéneas del sexo quedan substituidas por individuos cada vez más aleatorios, combinaciones hasta entonces improbables de actividad y de pasividad, miríadas de seres híbridos sin una pertenencia fuerte al grupo. La identidad personal se vuelve problemática. El neo-feminismo se dedica fundamentalmente a ser uno mismo, más allá de las oposiciones constituidas del mundo del sexo. Incluso si consigue seguir movilizando el combate de las mujeres a través de un discurso militar y unitario, quién no se da cuenta de que no es esto lo que está en juego: en todas partes, las mujeres se reúnen entre ellas, hablan, escriben, liquidando por ese trabajo de autoconciencia su identidad de grupo, su pretendido narcisismo de antaño, su eterna «vanidad corporal» con que todavía Freud las ridiculizaba. La seducción femenina, misteriosa o histérica, deja paso a una autoseducción narcisista que hombres y mujeres comparten por un igual, seducción fundamentalmente *transexual*, apartada de las distribuciones y atribuciones respectivas del sexo. La guerra de los sexos no tendrá lugar: el feminismo, lejos de ser una máquina de guerra, es una máquina de desestandarización del sexo, una máquina dedicada a la reproducción ampliada del narcisismo.

24.000 watios

A la guerra de cada uno contra todos se le suma una guerra interior llevada y amplificada por el desarrollo de un Superyo duro y punitivo, resultado de las transformaciones de la familia, como la «ausencia» del padre y la dependencia de la madre respecto a los expertos y consejeros psicopedagógicos (C.N., capítulo VII). La «desaparición» del padre, por la frecuencia de divorcios, lleva al niño a imaginar a la madre castradora del padre: en esas condiciones alimenta el sueño de reemplazarle, de ser el falo, consiguiendo la celebridad o acercándose a los que representan el

éxito. La educación permisiva, la socialización creciente de las funciones parentales, que hacen difícil la interiorización de la autoridad familiar, no destruyen por eso el Superyo, sino que transforman su contenido en un sentido cada vez más «dictatorial» y feroz (C.N., p. 305). El Superyo se presenta actualmente bajo la forma de imperativos de celebridad, de éxito que, de no realizarse, desencadenan una crítica implacable contra el Yo. De este modo se explica la fascinación ejercida por los individuos célebres, *stars* e ídolos, estimuladas por los *mass media* que «intensifican los sueños narcisistas de celebridad y de gloria, animan al hombre de la calle a identificarse con las estrellas, a odiar el "borreguismo" y le hace aceptar cada vez con más dificultad la banalidad de la existencia cotidiana» (C.N., pp. 55-56): América se ha convertido en una nación de «fans». Así como la proliferación de los consejeros médico-psicológicos destruye la confianza de los padres en su capacidad educativa y aumenta su ansiedad, asimismo las imágenes de felicidad asociadas a las de celebridad engendran nuevas dudas y angustias. Al activar el desarrollo de ambiciones desmesuradas y al hacer imposible su realización, la sociedad narcisista favorece la denigración y el desprecio de uno mismo. La sociedad hedonista sólo engendra a nivel superficial la tolerancia y la indulgencia, en realidad, jamás la ansiedad, la incertidumbre, la frustración alcanzaron estos niveles. El narcisismo se nutre antes del odio del Yo que de su admiración (C.N., p. 72).

¿Culto a la celebridad? Lo más significativo es, al contrario, la pérdida de carisma que sufren las estrellas y famosos del mundo. El destino de las «estrellas» de cine es paralelo al de los grandes líderes políticos y pensadores «filosóficos». Las figuras imponentes del saber y del poder se apagan, pulverizadas por un proceso de personalización incapaz de tolerar por más tiempo la manifestación ostentosa de tal desigualdad, de tamaña distancia. En el mismo momento se produce la disolución de los discursos sagrados marxistas y psicoanalíticos, el fin de los gigantes históricos, el fin de las *stars* por las que la gente se suicidaba y, a la vez se multiplican los pequeños pensadores, el silencio del psicoanalista, las estrellas de un verano, las charlas intimistas de los políticos. Todo lo que designa un absoluto, una altura demasiado importante desaparece, las celebridades pierden su aura a la vez que se debilita su capacidad de entusiasmar a las masas.

Las vedettes no están ya mucho tiempo en cartel, las nuevas «revelaciones» eclipsan las de ayer según la lógica de la personalización, que es incompatible con la sedimentación, siempre propensa a reproducir una sacralidad impersonal. A la obsolescencia de los objetos responde la obsolescencia de los *stars* y gurus; la personalización implica la multiplicación y aceleración en la rotación de los «famosos» para que ninguno pueda erigirse en ídolo inhumano, en «monstruo sagrado». A través del exceso de imágenes y de su celeridad se realiza la personalización: la «humanización» viene con la inflación galopante de la moda. Así cada vez hay más «estrellas» y menos inversión emocional en ellas; la lógica de la personalización genera una indiferencia hacia los ídolos, hecha de entusiasmo pasajero y de abandono instantáneo. Hoy día no cuenta tanto la devoción por el Otro como la realización y transformación de uno mismo; es lo que dicen, cada uno con sus lenguajes y en sus grados diversos, los movimientos ecológicos, el feminismo, la cultura *psi*, la educación cool de los niños, la moda «práctica», el trabajo intermitente o el tiempo flexible.

Esta desubstancialización de las grandes figuras de la Alteridad y del Imaginario, el concomitante de una desubstancialización de lo real por el mismo proceso de acumulación y de aceleración. Por todas partes lo real debe perder su dimensión de alteridad o de espesor salvaje: restauración de los barrios antiguos, protección de los monumentos históricos, animación de las ciudades, iluminación artificial, «despachos sin tabiques», aire acondicionado, hay que sanear lo real, expurgarlo de sus últimas resistencias convirtiéndodo en un espacio sin sombras, abierto y personalizado. El principio de realidad queda sustituido por el principio de transparencia que transforma lo real en un lugar de *tránsito*, un territorio en el que el desplazamiento es imperativo: la personalización es una puesta en circulación. ¿Qué decir de esos suburbios interminables de los que sólo cabe huir? Lo real, climatizado, sobresaturado de informaciones, se vuelve irrespirable y condena cíclicamente al viaje: «cambiar de aires», ir a cualquier parte, pero moverse, traduce esa indiferencia que afecta actualmente a lo real. Todo nuestro entorno urbano y tecnológico (parking subterráneo, galerías comerciales, autopistas, rascacielos, desaparición de las plazas públicas en las ciudades, aviones, coches, etc.) está dispuesto para acelerar la circulación de los indi-

viduos, impedir el enraizamiento y en consecuencia pulverizar la sociabilidad: «El espacio público se ha convertido en un derivado del movimiento» (T.I., p. 23), nuestros paisajes «limpiados por la velocidad» dice acertadamente Virilio, pierden su consistencia o indicio de realidad.[1] Circulación, información, iluminación apuntan a una misma anemización de lo real que a su vez refuerza la inversión narcisista: sea lo real inhabitable, sólo queda replegarse sobre uno mismo, el refugio antártico perfectamente ilustrado por la nueva moda de los decibelios, «cascos» o conciertos pop. Neutralizar el mundo por la potencia sonora, encerrarse en uno mismo, relajarse y sentir el cuerpo al ritmo de los amplificadores, los ruidos y las voces de la vida se han convertido en *parásitos*, hay que identificarse con la música y olvidar la exterioridad de lo real. De momento ya podemos ver lo siguiente: adeptos al jogging y al esquí practican sus deportes, con los auriculares estéreo en los tímpanos, coches equipados con pequeñas cadenas con amplificadores hasta 100 watios, salas de fiestas con 4.000 W, conciertos pop que alcanzan los 24.000 W, toda una civilización que fabrica, como titulaba hace poco *Le Monde*, «una generación de sordos», jóvenes que han perdido hasta el 50 % de su capacidad auditiva. Surge una nueva indiferencia, hacia el mundo a la que ya no acompaña siquiera el éxtasis narcisista de la contemplación de uno mismo, hoy Narciso «se libera», envuelto en amplificadores, protegido por auriculares autosuficiente en su prótesis de sonidos «graves».

El vacío

«¡Si al menos pudiera sentir algo!»: esta fórmula traduce la «nueva» desesperación que afecta a un número cada vez mayor de personas. En ese punto, el acuerdo de los *psi* parece general: desde hace veinticinco o treinta años, los desórdenes de tipo narcisista constituyen la mayor parte de los trastornos psíquicos tratados por los terapeutas, mientras que las neurosis «clásicas»

1. P. Virilio, «Un confort subliminal», *Traverses*, n.º 14-15, p. 159. Sobre la «sujeción a la movilidad», ver igualmente P. Virilio, *Vitesse et politique*, Galilée, 1977.

del siglo XIX, histerias, fobias, obsesiones, sobre las que el psicoanálisis tomó cuerpo, ya no representan la forma predominante de los síntomas (T.I., p. 259 y C.N., pp. 88-89). Los trastornos narcisistas se presentan no tanto en forma de trastornos con síntomas claros y bien definidos, sino más bien como «trastornos de carácter» caracterizados por un malestar difuso que lo invade todo, un sentimiento de vacío interior y de absurdidad de la vida, una incapacidad para sentir las cosas y los seres. Los síntomas neuróticos que correspondían al capitalismo autoritario y puritano han dejado paso bajo el empuje de la sociedad permisiva, a desórdenes narcisistas, imprecisos e intermitentes. Los pacientes ya no sufren síntomas fijos sino de trastornos vagos y difusos; la patología mental obedece a la ley de la época que tiende a la reducción de rigideces así como a la licuación de las relevancias estables: la crispación neurótica ha sido sustituida por la flotación narcisista. Imposibilidad de sentir, vacío emotivo, aquí la desubstancialización ha llegado a su término, explicitando la verdad del proceso narcisista, como estrategia del vacío.

Es más: según Chr. Lasch, los individuos aspiran cada vez más a un desapego emocional, en razón de los riesgos de inestabilidad que sufren en la actualidad las relaciones personales. Tener relaciones interindividuales sin un compromiso profundo, no sentirse vulnerable, desarrollar la propia independencia afectiva, vivir solo,[1] ese sería el perfil de Narciso (C.N., p. 339). El miedo a la decepción, el miedo a las pasiones descontroladas traducen a nivel subjetivo lo que Chr. Lasch llaman *the flight from feeling* —«la huida ante el sentimiento»—, proceso que se ve tanto en la protección íntima como en la separación que todas las ideologías «progresistas» quieren realizar entre el sexo y el sentimiento. Al preconizar el *cool sex* y las relaciones libres, al condenar los celos y la posesividad, se trata de hecho de enfriar el sexo, de expurgarlo de cualquier tensión emocional para llegar a un estado de indiferencia, de desapego, no sólo para protegerse de las decepciones

1. Entre 1970 y 1978, el número de americanos entre catorce y treinta y cuatro años, que viven solos, fuera de cualquier situación familiar, se ha triplicado, pasando de un millón y medio a 4.300.000. «Hoy, el 20 % de los hogares americanos se reducen a una persona que vive sola... actualmente casi la quinta parte de compradores son solteros» (Alvin Toffler, *La Troisième Vague,* Denoël, 1980, p. 265).

amorosas sino también para protegerse de los propios impulsos que amenazan el equilibrio interior (C.N., p. 34). La liberación sexual, el feminismo, la pornografía apuntan a un mismo fin: levantar barreras contra las emociones y dejar de lado las intensidades afectivas. Fin de la cultura sentimental, fin del *happy end*, fin del melodrama y nacimiento de una cultura cool en la que cada cual vive en un bunker de indiferencia, a salvo de sus pasiones y de las de los otros.

Seguramente Chr. Lasch tiene razón al señalar el reflujo de la moda «sentimental», destronada por el sexo, el placer, la autonomía, la violencia espectacular. El sentimentalismo ha sufrido el mismo destino que la muerte; resulta incómodo exhibir las pasiones, declarar ardientemente el amor, llorar, manifestar con demasiado énfasis los impulsos emocionales. Como en el caso de la muerte, el sentimentalismo resulta incómodo; se trata de permanecer digno en materia de afecto, es decir discreto. El «sentimiento prohibido», lejos de designar un proceso anónimo de deshumanización, es un efecto del proceso de personalización que apunta a la erradicación de los signos rituales y ostentosos del sentimiento. El sentimiento debe llegar a su estado personalizado, eliminando los sintagmas fijos, la teatralidad melodramática, el kitsch convencional. El pudor sentimental está regido por un principio de economía y sobriedad, constitutivo del proceso de personalización. Por ello no es tanto la huida ante el sentimiento lo que caracteriza nuestra época como la huida ante los *signos* de sentimentalidad. No es cierto que los individuos busquen un desapego emocional y se protejan contra la irrupción del sentimiento; a ese infierno lleno de mónadas insensibles e independientes, hay que oponer los clubs de encuentros, los «pequeños anuncios», la «red», todos esos millares de esperanzas de encuentros, de relaciones, de amor, y que precisamente cada vez cuesta más realizar. Por eso el drama es más profundo que el pretendido desapego cool: hombres y mujeres siguen aspirando a la intensidad emocional de las relaciones privilegiadas (quizá nunca hubo una tal «demanda» afectiva como en esos tiempos de deserción generalizada), pero cuanto más fuerte es la espera, más escaso se hace el milagro fusional y en cualquier caso más *breve*.[1] Cuanto más la

1. El proceso de desestandarización precipita el curso de las «aven-

ciudad desarrolla posibilidades de encuentro, más solos se sienten los individuos; más libres, las relaciones se vuelven emancipadas de las viejas sujeciones, más rara es la posibilidad de encontrar una relación intensa. En todas partes encontramos la soledad, el vacío, la dificultad de sentir, de ser transportado *fuera de sí*; de ahí la huida hacia adelante en las «experiencias» que no hace más que traducir esa búsqueda de una «experiencia» emocional fuerte. ¿Por qué no puedo yo amar y vibrar? Desolación de Narciso, demasiado bien programado en absorción en sí mismo para que pueda afectarle el Otro, para salir de sí mismo, y sin embargo insuficientemente programado ya que todavía desea una relación afectiva.

---

turas», pues las relaciones *repetitivas*, con su inercia o pesadez, perjudican la disponibilidad, la «personalidad» viva del individuo. Hay que buscar el frescor de vivir, reciclar los afectos, tirar todo lo que envejece: en los sistemas desestabilizados, la única «relación peligrosa» es una relación de pareja prolongada indefinidamente. De ahí una bajada o subida de la tensión cíclica: del stress a la euforia, la existencia se vuelve sismográfica (cf. *Manhattan*, de W. Allen).

Capítulo IV

MODERNISMO Y POSMODERNISMO

Surgida en el curso del último decenio en la escena artística e intelectual, aunque no escapa del todo a un efecto de moda, la noción indiscutiblemente equívoca de posmodernismo presenta, con todo, el especial interés en relación a las declaraciones siempre rimbombantes de la enésima novedad decisiva, de invitar por el contrario a un retorno prudente a nuestros orígenes, a una perspectiva histórica de nuestro tiempo, a una interpretación en profundidad de la era de la que salimos parcialmente pero que, en muchos aspectos, prosigue su obra, mal que les pese a los paladines ingenuos de la ruptura absoluta. Si se anuncia una nueva era del arte, del saber y de la cultura, se trata de determinar qué es lo que queda del ciclo anterior, lo nuevo reclama la memoria, la referencia cronológica, la genealogía.

Posmoderno: como mínimo, la noción no es clara, remite a niveles y esferas de análisis difíciles de hacer coincidir. ¿Agotamiento de una cultura hedonista y vanguardista o surgimiento de una nueva fuerza renovadora? ¿Decadencia de una época sin tradición o revitalización del presente por una rehabilitación del pasado? ¿Continuidad renovada de la trama modernista o discontinuidad? ¿Peripecia en la historia del arte o destino global de las sociedades democráticas? Nos hemos negado aquí a circunscribir el posmodernismo a un marco regional, estético, epistemológico o cultural: si aparece una posmodernidad, ésta debe designar una ola profunda y general a la escala del todo social, puesto que es cierto que vivimos unos tiempos en que las oposiciones

rígidas se borran, en que se difuminan las preponderancias, en que la inteligencia del momento exige poner de manifiesto las correlaciones y homologías. Izar el posmodernismo al rango de una hipótesis global que describe el paso lento y complejo a un nuevo tipo de sociedad, de cultura y de individuo que nace del propio seno y en la prolongación de la era moderna, establecer el contenido del modernismo, su árbol genealógico y sus funciones históricas principales, aprehender el cambio de rumbo del pensamiento que poco a poco se ha producido en el curso del siglo XX en beneficio de una preeminencia cada vez más acusada de los sistemas flexibles y abiertos, tal ha sido nuestro objetivo, tomando como hilo de Ariadna los análisis de Daniel Bell cuya última obra traducida al francés [1] tiene el mérito incomparable de proporcionar una teoría general del funcionamiento del capitalismo precisamente a la luz del modernismo y de lo que le sigue. Este libro, al revés del anterior,[2] no ha tenido en Francia el mismo eco positivo: sin duda la propuesta neoconservadora y puritana no es ajena a ese recibimiento con reservas. Pero es sobre todo por su falta de construcción, su rapidez en la argumentación, el aspecto a veces caótico de sus análisis, que indiscutiblemente perjudican las ideas estimulantes, en muchos aspectos inapelables, que ofrece esta obra. Sean cuales sean sus defectos, ese ensayo oxigena, interroga el papel de la cultura en relación a la economía y a la democracia, aparta la interpretación de la cultura de los compartimentos de la erudición microscópica, se dedica a elaborar una teoría que articula el arte y el modo de vida en las sociedades capitalistas avanzadas; ante el desmenuzamiento del saber sociológico y el estrechamiento constante de nuestra visión del mundo actual, debemos examinar de cerca las tesis de Daniel Bell, darles el desarrollo que merecen, aunque sea para marcar con insistencia todo lo que nos separa de ellas.

1. *Les Contradictions culturelles du capitalisme,* traducido por M. Matignon, PUF, 1979. En el resto del texto, las cifras entre paréntesis remiten a las páginas de esta obra.
2. *Vers la société post-industrielle,* traducido por P. Andler, Laffont, 1976.

La cultura antinómica

Desde hace más de un siglo el capitalismo está desgarrado por una crisis cultural profunda, abierta, que podemos resumir con una palabra, modernismo, esa nueva lógica artística a base de rupturas y discontinuidades, que se basa en la negación de la tradición, en el culto a la novedad y al cambio. El código de lo nuevo y de la actualidad encuentra su primera formulación teórica en Baudelaire para quien lo bello es inseparable de la modernidad, de la moda, de lo contingente,[1] pero es sobre todo entre 1880 y 1930 cuando el modernismo adquiere toda su amplitud con el hundimiento del espacio de la representación clásica, con la emergencia de una escritura liberada de las represiones de la significación codificada, luego con las explosiones de los grupos y artistas de vanguardia. Desde entonces, los artistas no cesan de destruir las formas y sintaxis instituidas, se rebelan violentamente contra el orden oficial y el academicismo: odio a la tradición y furor de renovación total. Sin duda, todas las grandes obras artísticas del pasado han innovado de algún modo, aportando aquí y allá derogaciones a los cánones usuales, pero sólo en este fin de siglo el cambio se convierte en revolución, brusca ruptura en la trama del tiempo, discontinuidad entre un antes y un después, afirmación de un orden radicalmente distinto. El modernismo no se contenta con la producción de variaciones estilísticas y temas inéditos, quiere romper la continuidad que nos liga al pasado, instituir obras absolutamente nuevas. Aunque lo más curioso es que el furor modernista descalifica, al mismo tiempo, las obras más modernas: las obras de vanguardia, tan pronto como han sido realizadas, pasan a la retaguardia y se hunden en lo ya visto, el modernismo prohíbe el estancamiento, obliga a la invención perpetua, a la huida hacia adelante, esa es la «contradicción» inmanente al modernismo: «El modernismo es una especie de autodestrucción creadora... el arte moderno no es sólo el hijo de la edad crítica, sino el crítico de sí mismo.»[2] Adorno lo decía de otro modo; el modernismo se define menos por declaraciones y mani-

1. Sobre Baudelaire y la modernidad, ver H. R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception,* Gallimard, 1978, pp. 197-209.
2. O. Paz, *Point de convergence,* Gallimard, 1976, p. 16.

fiestos positivos que por un proceso de *negación*[1] sin límites y que, por este hecho, no se salva ni él mismo: la «tradición de lo nuevo» (H. Rosenberg), fórmula paradójica del modernismo, destruye y desprecia ineluctablemente lo que instituye, lo nuevo se vuelve inmediatamente viejo, ya no se afirma ningún contenido positivo, el único principio que rige al arte es la propia forma del cambio. Lo inédito se ha convertido en el imperativo categórico de la libertad artística.

Esa contradicción dinámica del modernismo creativo es substituida por una fase no menos contradictoria, y además, fastidiosa y vacía de toda originalidad. El dispositivo modernista que se ha encarnado de forma ejemplar en las vanguardias está acabado, más concretamente y según Daniel Bell, lo está desde hace medio siglo. Las vanguardias no cesan de dar vueltas en el vacío, incapaces de una innovación artística importante. La negación ha perdido su poder creativo, los artistas no hacen más que reproducir y plagiar los grandes descubrimientos del primer tercio de siglo, hemos entrado en lo que D. Bell denomina el posmodernismo, fase de declive de la creatividad artística cuyo único resorte es la explotación extremista de los principios modernistas. De ahí la contradicción de una cultura cuyo objetivo es generar sin cesar algo absolutamente distinto y que, al término del proceso, produce lo idéntico, el estereotipo, una monótona repetición. En este punto, D. Bell, adopta la opinión de O. Paz aunque retrase aún el momento de la crisis: desde hace años, las negaciones del arte moderno «son repeticiones rituales: la rebelión convertida en procedimiento, la crítica en retórica, la transgresión en ceremonia. La negación ha dejado de ser creadora. No digo que vivamos el fin del arte: vivimos el de *la idea de arte moderno*».[2] Agotamiento de la vanguardia que no se explica ni por «oficio perdido» ni por la «sociedad tecnificada»: la cultura del no sentido, del grito, del ruido, no corresponde al proceso técnico, ni siquiera como su doble negativo, no es la imagen del imperio de la técnica que «es por sí misma evacuadora de cualquier sentido».[3] D. Bell lo hace notar acertadamente, en nuestras sociedades los cambios tecno-

1. T. W. Adorno, *Théorie esthétique,* Klincksieck, 1974, p. 35.
2. O. Paz, *op. cit.,* p. 190.
3. J. Ellul, *L'Empire du non-sens,* PUF, 1980, p. 96.

económicos no determinan los cambios culturales, el posmodernismo no es el reflejo de la sociedad posindustrial. El callejón sin salida de la vanguardia está en el modernismo, en una cultura profundamente individualista y radical, en el fondo suicida, que sólo acepta como valor lo nuevo. El marasmo posmoderno es el resultado de la hipertrofia de una cultura cuyo objetivo es la negación de cualquier orden estable.

El modernismo no sólo es rebelión contra sí mismo, es a la vez revolución contra todas las normas y valores de la sociedad burguesa: «la revolución cultural» comienza en este fin del siglo XIX. Lejos de reproducir los valores de la clase económicamente dominante, los innovadores artísticos de la segunda mitad del siglo XIX y del XX preconizarán, inspirándose en el romanticismo, valores fundados en la exaltación del yo, en la autenticidad y el placer, valores directamente hostiles a las costumbres de la burguesía centradas en el trabajo, el ahorro, la moderación, el puritanismo. De Baudelaire a Rimbaud y a Jarry, de V. Woolf a Joyce, de Dada al Surrealismo, los artistas innovadores radicalizan sus críticas contra las convenciones e instituciones sociales, se convierten en contestadores encarnizados del espíritu burgués, menospreciando su culto al dinero y al trabajo, su ascetismo, su racionalismo estrecho. Vivir con la máxima intensidad, «desenfreno de todos los sentidos», seguir los propios impulsos e imaginación, abrir el campo de experiencias, «la cultura modernista es por excelencia una cultura de la personalidad. Tiene por centro el "yo". El culto de la singularidad empieza con Rousseau» (p. 141) y se prolonga con el romanticismo y su culto a la pasión. Pero a partir de la segunda mitad del siglo XIX, el proceso adquiere una dimensión agonística, las normas de la vida burguesa son objeto de ataques cada vez más virulentos por parte de una bohemia rebelde. De este modo surge un individualismo ilimitado y hedonista, realizando lo que el orden mercantil había contrarrestado: «Mientras la sociedad burguesa introducía un individualismo radical en el ámbito económico y estaba dispuesta a suprimir todas las relaciones sociales tradicionales, temía las experiencias del individualismo moderno en el ámbito de la cultura» (p. 28). Si bien la burguesía revolucionó la producción y los intercambios, en cambio el orden cultural en el que se desarrolló siguió siendo disciplinario, autoritario, y en los USA, más exactamente purita-

no. Esa moral protestante-ascética sufrirá, en el curso de los primeros años del siglo XX, la ofensiva de los artistas renovadores.

Pero fue la aparición del consumo de masa en los USA en los años veinte, lo que convirtió el hedonismo —hasta entonces patrimonio de una minoría de artistas e intelectuales— en el comportamiento general en la vida corriente; ahí reside la gran revolución cultural de las sociedades modernas. Si se mira la cultura bajo la óptica del modo de vida, será el propio capitalismo y no el modernismo artístico el artesano principal de la cultura hedonista. Con la difusión a gran escala de los objetos considerados hasta el momento como objetos de lujo, con la publicidad, la moda, los *mass media* y sobre todo el *crédito* cuya institución socava directamente el principio del ahorro, la moral puritana cede el paso a valores hedonistas que animan a gastar, a disfrutar de la vida, a ceder a los impulsos: desde los años cincuenta, la sociedad americana e incluso la europea se mueven alrededor del culto al consumo, al tiempo libre y al placer. «La ética protestante fue socavada no por el modernismo sino por el propio capitalismo. El mayor instrumento de destrucción de la ética protestante fue la invención del crédito. Antes, para comprar, había que ahorrar. Pero con una tarjeta de crédito los deseos pueden satisfacerse de inmediato» (p. 31). El estilo de vida moderno resulta no sólo de los cambios de las sensibilidades impulsados por los artistas hará algo más de un siglo, sino con más profundidad de las transformaciones del capitalismo de hace sesenta años.

De modo que se ha establecido una cultura, bajo los efectos conjugados del modernismo y del consumo de masa, centrada en la realización personal, la espontaneidad y el placer: el hedonismo se convierte en el «principio axial» de la cultura moderna, en oposición abierta con la lógica de la economía y de la política, tal es la hipótesis general que rige los análisis de D. Bell. La sociedad moderna está cuarteada, ya no tiene un carácter homogéneo y se presenta como la articulación compleja de tres órdenes distintos, el tecno-económico, el régimen político y la cultura; y cada uno obedece a un principio axial diferente, incluso adverso. Esas esferas «no concuerdan las unas con las otras y tienen distintos ritmos de cambio. Obedecen a normas diferentes que justifican comportamientos diferentes e incluso opuestos. Las discordancias entre esas esferas son las responsables de las diversas

contradicciones de la sociedad» (pp. 20-21). El orden «tecno-económico» o «estructura social» (organización de la producción, tecnología, estructura socio-profesional, reparto, de los bienes y servicios) está regido por la *racionalidad funcional*, es decir la eficacia, la meritocracia, la utilidad, la productividad. Al contrario, el principio fundamental que regula la esfera del poder y de la justicia social es la *igualdad*: la exigencia de igualdad no cesa de extenderse (pp. 269-278), ya no se refiere sólo a la igualdad de todos ante la ley, al sufragio universal, a la igualdad de las libertades públicas, sino a la «igualdad de medios» (reivindicación de la igualdad de oportunidades, explosión de los nuevos derechos sociales que afectan a la instrucción, a la salud, a la seguridad económica) e incluso a la «igualdad de resultados» (exámenes especiales para las minorías para remediar la disparidad de resultados, demanda de una participación igual de todos en las decisiones que conciernen al funcionamiento de los hospitales, universidades, periódicos o barrios: es la edad de la «democracia de participación»). Todo ello produce una «disyunción de los órdenes», una tensión estructural entre tres órdenes basados en lógicas antinómicas: *el hedonismo, la eficacia y la igualdad*. En esas condiciones debemos renunciar a considerar el capitalismo moderno como un todo unificado, a la manera de los análisis sociológicos dominantes: desde hace más de un siglo el divorcio entre las esferas aumenta, y crece, en particular, la disyunción entre la estructura social y la «cultura antinómica» [1] de la expansión de la libertad del yo. Mientras el capitalismo se desarrolló bajo la égida de la ética protestante, el orden tecno-económico y la cultura formaban un conjunto coherente, favorable a la acumulación del capital, al progreso, al orden social, pero a medida que el hedonismo se ha ido imponiendo como valor último y legitimación del capitalismo, éste ha perdido su carácter de totalidad orgánica, su consenso, su voluntad. La crisis de las sociedades modernas es ante todo cultural o espiritual.

1. *Vers la société post-industielle, op. cit.*, pp. 411-416.

Modernismo y valores democráticos

Para D. Bell el análisis del modernismo debe apoyarse en dos principios solidarios. Por una parte el arte moderno, definido como expresión del yo y rebelión contra todos los estilos reinantes, es antinómico con las normas cardinales de la sociedad, la eficacia y la igualdad. Por otra parte, por el hecho mismo de esa discordancia, es inútil querer dar cuenta de la naturaleza del modernismo en términos de reflejo social o económico: «las ideas y las formas resultan de una especie de diálogo con las ideas y formas anteriores, admitidas o rechazadas» (p. 64). Hostil a las teorías organicistas o marxistas, D. Bell describe el funcionamiento heterogéneo de las sociedades democráticas, las lógicas adversas que las desgarran, la autonomía e incompatibilidad de las estructuras. Ahí reside el interés de ese análisis que multiplica los parámetros y rechaza las fórmulas simples de la modernidad; también ahí está el punto débil de una problemática que acusa demasiado las discontinuidades y antagonismos. Si nos limitamos a esas disyunciones, que por otra parte son menos estructurales que fenomenológicas, perdemos la continuidad histórica en la que la cultura modernista se inscribe y concretamente los lazos que la unen a la igualdad. Debemos desconfiar de las oposiciones irreconciliables que formula el sociólogo, sólo un recorte histórico más amplio permite evaluar el tenor exacto de las rupturas y discontinuidades. El análisis de la sociedad moderna en términos de «disyunción de órdenes» sólo es parcialmente exacto; faltos de una temporalidad más larga, llegamos a olvidar que modernismo artístico e igualdad, lejos de ser discordantes, forman parte integrante de una misma cultura democrática e individualista.

El modernismo no es una ruptura primera e incomparable: en su furor por destruir la tradición e innovar radicalmente, el modernismo prosigue en el orden cultural, con un siglo de diferencia, la obra propia de las sociedades modernas que buscan instituirse bajo la forma democrática. El modernismo no es más que un aspecto del amplio proceso secular que lleva al advenimiento de las sociedades democráticas basadas en la soberanía del individuo y del pueblo, sociedades liberadas de la sumisión a los dioses, de las jerarquías hereditarias y del poder de la tradición. Prolongación cultural del proceso que se manifestó con esplendor en el

orden político y jurídico a fines del siglo XVIII, culminación de la empresa revolucionaria democrática que constituyó una sociedad sin fundamento divino, pura expresión de la voluntad de los hombres que se reconocen iguales. Desde ahora la sociedad se ve obligada a inventarse a sí misma de arriba abajo, según la razón humana, no según la herencia del pasado colectivo, ya nada es intangible, la sociedad se apropia el derecho de guiarse a sí misma sin exterioridad, sin modelo impuesto absoluto. ¿No es precisamente esa misma destitución de la preeminencia del pasado el contenido de la ofensiva de los artistas renovadores? Así como la revolución democrática emancipa la sociedad de las fuerzas de lo invisible y de su correlato, el universo jerárquico, así el modernismo artístico libera el arte y la literatura del culto de la tradición, del respeto a los Maestros, del código de la imitación. Arrancar la sociedad de su sujeción a las potencias fundadoras exteriores y no humanas, liberar el arte de los códigos de la narración-representación, es la misma lógica, instituyendo un valor *autónomo* que tiene por fundamento al individuo libre. «Lo que busca el arte nuevo es la inversión de la relación entre el objeto y el cuadro, la subordinación manifiesta del objeto al cuadro», escribía Malraux siguiendo a Maurice Denis: la aspiración del modernismo es la «composición pura» (Kandinsky), el acceso a un universo de formas, de sonidos, de sentidos, libres y soberanos, no sometidos a reglas exteriores, ya sean religiosas, sociales, ópticas o estilísticas. Lejos de contradecir el orden y la igualdad, el modernismo es la continuación por otros medios de la revolución democrática y de su trabajo de destrucción de las formaciones heterónomas. El modernismo instituye un arte liberado del pasado, soberanamente dueño de sí mismo, es una figura de la igualdad, la primera manifestación de la democratización de la cultura, aunque se presente como un fenómeno artístico elitista separado de las masas.

En esas condiciones vemos el límite de la aproximación sociológica que analiza el arte como «práctica clasificadora», sistema regido por una lógica de la diferenciación estatutaria y de la distinción: a partir de finales del siglo XIX, el proceso modernista es el que ilumina la verdadera función del arte, no la imposición simbólica y social del reconocimiento y de la diferenciación a través del consumo cultural de los grupos. A la escala de la his-

toria, el arte moderno no puede reducirse a un orden que distribuya títulos de nobleza cultural, es el medio de promover una cultura experimental y libre cuyas fronteras se desplazan perpetuamente, una creación abierta e ilimitada, un orden de signos en revolución permanente, dicho de otro modo una cultura estrictamente individualista, toda ella por inventar, paralelamente a un sistema político fundado en la única soberanía de las voluntades humanas. El modernismo es vector de la individualización y de la circulación continua de la cultura, instrumento de exploración de nuevos materiales, de nuevas significaciones y combinaciones.

Del mismo modo que el arte moderno prolonga la revolución democrática, prolonga también, a pesar de su carácter subversivo, una cultura individualista ya presente ocasionalmente en varios comportamientos de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX: citemos, sin orden, la búsqueda del bienestar y de los placeres materiales que ya puso de manifiesto Tocqueville, la multiplicación de las «bodas por amor», el naciente gusto por el deporte, por la esbeltez y las danzas modernas, la emergencia de una moda de vestir acelerada, pero también el aumento del suicidio y la disminución de las violencias interindividuales. El modernismo artístico no introduce una ruptura absoluta en la cultura, perfecciona, con la fiebre revolucionaria, la lógica del mundo individualista.

El modernismo es de esencia democrática: aparta el arte de la tradición y la imitación, simultáneamente engrana un proceso de legitimación de todos los sujetos. Manet rechaza el lirismo de las poses, los arreglos teatrales y majestuosos, la pintura ya no tiene un tema privilegiado, tampoco tiene que idealizar el mundo, un modelo puede ser pobre e indigno, los hombres pueden aparecer llevando chaquetas y levitas negras, un bodegón es igual a un retrato y más tarde al esbozo de un cuadro. Con los Impresionistas, el antiguo esplendor de los personajes deja paso a la familiaridad de los paisajes de suburbio, a la simplicidad de las orillas de la Île-de-France, de los cafés, calles y estaciones; los cubistas integrarán en sus telas cifras, letras, trozos de papel, de cristal o hierro. Con el readymade, importa que el objeto escogido sea absolutamente «indiferente», decía Duchamp, el urinario, el porta botellas entran en la lógica del museo, aunque sólo sea para destruir irónicamente sus fundamentos. Más tarde, los pin-

tores pop, los Nuevos Realistas tomarán por tema los objetos, signos y desperdicios del consumo de masa. El arte moderno asimila progresivamente todos los temas y materiales, y con ello se define por un proceso de *desublimación* [1] de las obras, que corresponde exactamente a la desacralización democrática de la instancia política, a la reducción de los signos ostensibles de poder, de la secularización de la ley: el mismo trabajo de destitución de las alturas y majestades está en marcha, todos los temas están en el mismo plano, todos los elementos pueden entrar en las creaciones plásticas y literarias. En Joyce, Proust, Faulkner, ningún momento está privilegiado, todos los hechos valen lo mismo y son dignos de ser descritos; «quisiera que todo entrase en esa novela», decía Joyce sobre *Ulises*, la banalidad, lo insignificante, lo trivial, las asociaciones de ideas son contadas sin juicios jerárquicos, sin discriminación, en pie de igualdad con los hechos importantes. Renuncia a la organización jerárquica de los hechos, integración de cualquier tipo de tema, la significación imaginaria de la igualdad moderna ha incorporado el quehacer artístico.

Incluso los ataques contra las *Lumières* por parte de las vanguardias son aún ecos de la cultura democrática. Con Dada, el propio arte se hunde a sí mismo y exige su destrucción. Se trata de abolir el fetichismo artístico, la separación jerárquica del arte y de la vida en nombre del hombre total, de la contradicción, del proceso creador, de la acción, del azar. Sabemos que los Surrealistas, Artaud y luego los happenings, las acciones del anti-arte buscarán asimismo superar la oposición del arte y la vida. Pero cuidado, ese objetivo constante del modernismo, y no del posmodernismo, como ha dicho D. Bell, no es la insurrección del deseo, la revancha de las pulsiones contra la cuadrícula de la vida moderna, es la cultura de la igualdad la que arruina ineluctable-

1. El proceso de desublimación tal como se entiende aquí no corresponde al sentido que le da H. Marcuse. En el *Hombre unidimensional* (Ed. du Minuit, 1968), la desublimación designa la integración de los contenidos oposicionales de la cultura superior en lo cotidiano, la asimilación y la banalización de las obras por una sociedad que difunde a gran escala las obras más altas: la liquidación de una cultura distanciada en contradicción con lo real procede de la sociedad del drugstore, de la tele, del microsurco. En realidad la desublimación se puso en marcha un siglo antes.

mente la sacralidad del arte y revaloriza correlativamente lo fortuito, los ruidos, los gritos, lo cotidiano. A más o menos largo plazo, todo gana cierta dignidad, la cultura de la igualdad engendra una promoción, un reciclaje universal de las significaciones y objetos menores. Sin duda la rebelión surrealista no es prosaica y está concebida bajo el signo de lo maravilloso, de otra vida, pero no podemos ignorar que lo «surreal» no se identifica con la imaginación pura ni con la evasión romántica en los viajes exóticos: los signos más perturbadores deben buscarse en las calles de París o en el Rastro, en los acercamientos insólitos y coincidencias de lo cotidiano. El arte y la vida están aquí y ahora. J. Cage invitará a considerar como música cualquier ruido de un concierto, Ben llega a la idea de «arte total»: «Escultura de arte total: levantad cualquier cosa —Música de arte total: escuchad cualquier cosa— Pintura de arte total: mirad cualquier cosa.» Final de la supereminente altura del arte, que se reúne con la vida y baja a la calle, «la poesía debe ser hecha por todos, no por uno», la acción es más interesante que el resultado, todo es arte: el proceso democrático corroe las jerarquías y las cumbres, y la insurrección contra la cultura, sea cual sea su radicalidad nihilista, sólo ha sido posible por la cultura del *homo aequalis*.

Si los artistas modernos están al servicio de una sociedad democrática, lo hacen no por el trabajo silencioso propio del Antiguo Régimen sino adoptando la vía de la ruptura radical, la vía extremista, la de las revoluciones políticas modernas. El modernismo, sean cuales sean las intenciones de los artistas, debe entenderse como la extensión de la dinámica revolucionaria al orden cultural. Las analogías entre proceso revolucionario y proceso modernista son manifiestas: idéntica voluntad de instituir un corte brutal e irreversible entre el pasado y el presente; idéntica desvalorización de la herencia tradicional («Quiero ser como un recién nacido, no saber nada, absolutamente nada de Europa... ser casi un primitivo», P. Klee); idéntica superinvestidura o sacralización laica de la era nueva en nombre del pueblo, de la igualdad, de la nación en un caso, en nombre del arte propiamente o del «hombre nuevo» en otro; idéntico proceso extremista, idéntica exageración visible ya en el orden ideológico y terrorista, es decir, en el furor de llevar cada vez más lejos las innovaciones artísticas; idéntica voluntad de desafiar las fronteras nacionales y

universalizar el mundo nuevo (el arte de vanguardia propone un estilo cosmopolita); idéntica constitución de grupos «avanzados», los militantes, los artistas de vanguardia; idéntico mecanismo maniqueo que engendra la exclusión de los más próximos: si la Revolución necesita traidores surgidos de sus propias filas, la vanguardia, por su lado, considera a sus predecesores, a sus contemporáneos o el arte en su conjunto como una impostura u obstáculo a la creación verdadera. Si, como decía Tocqueville, la Revolución francesa ha procedido a la manera de las revoluciones religiosas, podría decirse también que los artistas modernos han procedido a la manera de los revolucionarios. El modernismo es la importación del modelo revolucionario a la esfera artística. Es por ello que no podemos suscribir los análisis de Adorno quien, fiel en este punto a la problemática marxista, ve en el modernismo un proceso «abstracto» análogo a la lógica del sistema del valor de cambio generalizada en el estadio del gran capitalismo.[1] El modernismo no es la reproducción del orden de la mercancía como tampoco la Revolución francesa fue «una revolución burguesa»: [2] el orden económico, ya se interprete en términos de intereses de clase o de lógica mercantil, no es apto para hacer inteligible la inflación modernista, la rebelión contra la «religión fanática del pasado», el entusiasmo por la «radiante magnificencia del futuro» (*Manifiesto futurista*), la voluntad de renovación radical. El proceso vanguardista es la propia lógica de la Revolución, con su maniqueísmo a las antípodas del sistema regulado del valor, de la acumulación y de la equivalencia. D. Bell lo subraya con razón: la cultura moderna es antiburguesa. Es más, es revolucionaria, es decir, de esencia democrática y como tal inseparable, a la manera de las grandes revoluciones políticas, de la significación imaginaria central, propia de nuestras sociedades, del individuo libre y autosuficiente. Así como la ideología del individuo ha hecho irremediablemente ilegítima la soberanía política cuyo origen no es humano, asimismo es la nueva representación de los individuos libres e iguales lo que está en la base de las

1. Adorno, *op. cit.*, p. 36.
2. Estas líneas deben mucho a los análisis de Fr. Furet, cf. *Penser la Révolution française*, Gallimard, 1978.

conmociones revolucionarias de la esfera cultural y de la «tradición de lo nuevo».

A menudo se ha insistido, muy imprudentemente por lo demás, sobre el papel crucial de los trastornos «filosóficos» (el bergsonismo, W. James, Freud) y científicos (geometrías no euclidianas, axiomáticas, teoría de la relatividad) en la aparición del arte moderno. Con los análisis marxistas se ha visto en el arte moderno el reflejo más o menos directo de la alienación capitalista. Recientemente aún, J. Ellul no dudaba en afirmar que «todas las particularidades del arte moderno» se explicaban a partir del medio técnico.[1] P. Francastel daba cuenta de la desaparición del espacio plástico euclidiano a partir de una nueva representación de las relaciones entre el hombre y el universo, dicho de otro modo, nuevos *valores* suscitados por la ciencia y la técnica que privilegiaban la velocidad, el ritmo, el movimiento.[2] Todos esos análisis de desigual profundidad no pueden situarse en un mismo plano: sin embargo no permiten de ninguna manera explicar la especificidad del modernismo, el imperativo de lo Nuevo y la tradición de la ruptura. ¿Por qué una multiplicación tan densa de grupos y estilos que se excluyen mutuamente? ¿Por qué esa cascada de interrupciones e iconoclasmos? Ni el triunfo de la técnica ni sus valores concomitantes bastan para explicar la cadena de rupturas que caracteriza el arte moderno, la emergencia de un orden estético que desafía las reglas de la percepción y de la comunicación. Ocurre lo mismo con las teorías científicas, las mutaciones no se imponen ineluctablemente, nuevos hechos pueden ser interpretados en el orden de los sistemas instituidos por medio de la adjunción de parámetros suplementarios. El universo de la velocidad podía suministrar nuevos temas —y así lo hizo—, no exigía obras acronológicas, fragmentadas, abstractas, que pulverizaban el sentido, y menos aún la necesidad de llevar cada vez más lejos las derogaciones y experimentaciones. El análisis sociológico encuentra aquí su límite: cómo ver en el arte moderno el efecto de las transformaciones científicas y técnicas cuando el arte que se está constituyendo rechaza cualquier estabi-

1. J. Ellul, *op. cit.*, p. 83.

2. P. Francastel, *Peinture et société*, «Idées/Art» Gallimard, 1965, 3.ª parte. Ver también *Art et Technique*, «Médiations», concretamente pp. 170-179 y 210-216.

lización, niega en seguida lo que acaba de construir y propone obras tanto figurativas como abstractas, oníricas como funcionales, expresionistas como geométricas, formalistas como «anartistas» (Duchamp): en el momento en que el arte se hace cosmopolita, ya no tiene unidad, coexisten en él tendencias decididamente adversas. No es partiendo de la unidad científica y técnica del mundo industrial como podremos elucidar la multidireccionalidad del arte moderno.

El modernismo sólo pudo aparecer gracias a una lógica social e ideológica tan flexible que permitió la producción de contrastes, divergencias y antinomias. Ya se ha sugerido: es la revolución individualista por la que, por primera vez en la historia, el ser individual, igual a cualquier otro, es percibido y se percibe como fin último, se concibe aisladamente y conquista el derecho a la libre disposición de uno mismo, la que constituye el fermento del modernismo. Tocqueville ya lo demostró, el individuo que se mira a sí mismo y se considera aparte rompe la cadena de las generaciones, el pasado y la tradición pierden su prestigio: el individuo reconocido como libre ya no está obligado a la veneración a los antepasados que limitan su derecho absoluto de ser él mismo, el culto a la innovación y a lo actual es el estricto correlato de esa descalificación individualista del pasado. Cualquier escuela con autoridad definitiva, cualquier sedimentación estilística, cualquier fijación será criticada y superada desde el momento en que prevalece el ideal de la autonomía personal: la desvalorización de los estilos reinantes, la propensión de los artistas a cambiar de «estilo», la multiplicación de los grupos son inseparables de una cultura del individuo libre, pura actividad organizadora cuyo ideal es crear sin Maestro y escapar al estaticismo al estancamiento repetitivo. El código de lo Nuevo es precisamente el instrumento del que se ha dotado la sociedad individualista para conjurar la sedentariedad, la repetición, la unidad, la fidelidad a los Maestros y a uno mismo, con vistas a una cultura libre, cinética y plural.

Lo que tiene de particular la innovación modernista es su alianza con el escándalo y la ruptura; de esta manera surgen obras en contradicción con la armonía y el sentido, divorciadas de nuestra experiencia familiar del espacio y del lenguaje. En una sociedad fundada en el valor irremplazable, último, de cada unidad

humana, el arte propone formas dislocadas, abstractas, herméticas; se presenta como *inhumano*. Esa paradoja se debe precisamente a nuestra representación del individuo que «es casi sagrado absoluto; no hay nada por encima de sus exigencias legítimas; sus derechos idénticos de los otros individuos».[1] Los modernos inventaron la idea de una libertad sin límites que permite explicar lo que nos separa del humanismo clásico. El Renacimiento consideraba que el hombre se desplazaba en un universo inmutable y geométrico dotado de atributos permanentes. Sin embargo, el mundo exterior, incluso infinito y abierto a la acción, obedecía a leyes fijas, eternas que el hombre sólo podía registrar.[2] Con los modernos, la idea de una realidad que impone sus leyes es incompatible con el valor de la mónada individual ontológicamente libre. Desafío a las leyes, a lo real, al sentido, el ejercicio de la libertad no admite límites para los modernos; se manifiesta por un proceso hiperbólico de negación de las reglas heterónomas [3] y correlativamente por una creación autónoma que decreta sus propias leyes. Todo lo que se plantea en una independencia intangible, todo lo que implica una sumisión *a priori* no puede resistir a la larga el efecto de la autonomía individual. «He querido establecer el derecho de atreverme a todo», decía Gauguin: la libertad ya no es una adaptación o variación de la tradición, exige la ruptura y la revuelta, la destrucción de las leyes y significaciones heredadas, una creación soberana, una invención sin modelo. Así como el hombre moderno ha conquistado el derecho de disponer libremente de sí mismo en su vida privada, de deliberar sobre la naturaleza del poder y de la ley, asimismo ha conquistado el poder demiúrgico de organizar las formas libremente, según las leyes internas propias de la obra, más allá de los datos preexistentes, «crear se convertirá en una operación consciente» (Kandinsky). Una sociedad por inventar, una vida

1. L. Dumont, *Homo hierarchicus*, Gallimard, 1966, p. 17.
2. P. Francastel, *Peinture et société*.
3. En esas condiciones, la obra y el proyecto de Sade podrían representar una primera manifestación ejemplar del modernismo: «Lo que Sade persiguió es la soberanía a través del espíritu de negación llevado a su extremo. Para poner a prueba esta negación utilizó sucesivamente a los hombres, a Dios, a la naturaleza.» Cf. M. Blanchot, *Lautréamont et Sade*, Ed. du Minuit, 1963, p. 42.

privada por administrar, una cultura por crear y por desestabilizar, el modernismo no puede aprehenderse independientemente del individuo libre y origen de sí mismo. Es la fractura de la organización «holista», la inversión de la relación del individuo con el conjunto social, en beneficio del ser individual aprehendido como libre y semejante a los otros, lo que ha permitido la aparición de un arte liberado de sujeciones ópticas y lingüísticas, liberado de los códigos de la representación, de la intriga, de la verosimilitud y de la consonancia.

Sin duda la libertad ha exigido condiciones económicas y sociales que permitieran a los artistas liberarse de la tutela financiera y estética en que les tenían la Iglesia y la aristocracia desde la Edad Media y el Renacimiento. El instrumento de esa liberación fue, lo sabemos, la institución de un mercado artístico: a medida que los artistas se dirigían a un público más amplio y diversificado, a medida que la «clientela» aumentaba, y las obras entraban en el ciclo de la mercancía mediatizada por instituciones específicas de difusión y promoción culturales (teatros, editoriales, academias, salones, críticas de arte, galerías, exposiciones, etc.) la creación artística podía emanciparse del sistema de mecenazgo, de los criterios exteriores a sí misma y afirmar cada vez más abiertamente su soberana autonomía.[1] Por crucial que resulte, esa base material del arte moderno no autoriza a un determinismo que oculte la fuerza intrínseca de la significación imaginaria de la libertad sin la que el modernismo es inconcebible. La actividad artística se inscribe en un movimiento social global y los artistas se sumergen en sistemas de valores que exceden la esfera artística: imposible comprender la insurrección artística independientemente de esos valores que estructuran y orientan el quehacer de los individuos y grupos. La existencia de un mercado literario y artístico no puede explicar por sí solo el furor experimental y desconstructivo de los artistas: el mercado hacía posible la creación libre, no la hacía imperativa; volvía caducos los criterios aristocráticos, no producía en sí mismo el valor, la exigencia de la innovación sin fin. ¿Por qué no hubo otro estilo que sustituyera al antiguo? ¿Por qué esa valoración de lo Nuevo, esa explosión

1. P. Bourdieu, «Champ intellectuel et projet créateur», *Les Temps modernes,* n.° 246, 1966.

de movimientos? Como se sabe la lógica del mercado puede perfectamente acabar en un nuevo conformismo (la producción cinematográfica, la música de variedades por ejemplo): eso no basta para explicar por qué los artistas, una vez libres de mecenazgo, entraron *en oposición* con los criterios del público, aceptaron la miseria y la incomprensión en nombre del Arte. Para que advenga la pasión modernista de lo Nuevo, tenían que existir nuevos valores que los artistas no inventaron pero que tenían a «su disposición», procedentes de la organización de la colectividad, valores enraizados en la preeminencia concedida al individuo en relación a la colectividad y cuyo principal efecto será la desvalorización de lo instituido, el principio del modelo sea cual fuere. Ideología individualista que no puede reducirse a la «competencia por la legitimidad cultural»: no es ni la voluntad de originalidad, ni la obligación de distinguirse lo que explican las grandes rupturas modernistas, aunque sea cierto que a partir de determinado momento la creación se vuelve competición con vistas únicamente a la diferencia estatutaria. La ideología individualista tuvo un efecto incomparablemente más profundo que la lucha por el reconocimiento artístico, fue ella la fuerza histórica que desvalorizó la tradición y las formas de heteronomía, que desclasó el principio de la imitación, que obligó a buscar sin tregua, a inventar combinaciones en ruptura con la experiencia inmediata. El arte moderno se enraíza en el trabajo convergente de esos valores individualistas que son la libertad, la igualdad y la revolución.[1]

Modernismo y cultura abierta

A pesar de la ausencia de unidad y del sincretismo del arte moderno, puede observarse en él una fuerte tendencia que D. Bell denomina el «eclipse de la distancia» (pp. 117-127), proceso iné-

1. Es el *homo clausus*, desocializado, liberado del principio imperioso de seguir las prescripciones colectivas, existiendo para sí mismo e igual a los otros, que «trabaja» o «desconstruye» las formas, no el proceso primario o la energía del deseo. Sobre la interpretación «libidinal» del modernismo, J.-Fr. Lyotard, *Discours, Figure,* Klincksieck, 1971 y *Dérive à partir de Marx et Freud,* UGE, col., «10/18», 1973.

dito que recubre la nueva estructura, la nueva finalidad y la nueva recepción de las obras. En las artes plásticas, el eclipse de la distancia corresponde a la destrucción del espacio escenográfico euclidiano, profundo y homogéneo, constituido por planos seleccionados, por un contenido y un continente ante un espectador inmóvil mantenido a cierta distancia. «De ahora en adelante situaremos al espectador en el centro del cuadro», declaraban los Futuristas; en las obras modernas ya no se contempla un objeto alejado; el observador está en el interior del espacio y numerosos pintores se dedican a proponer espacios abiertos, curvos o «polisensoriales» [1] en los que está sumergido el observador. En literatura, se da la misma disipación del punto de vista único y estático: el *Libro* de Mallarmé, *Ulises* de Joyce, la novela de los años veinte ya no está dominada por la mirada omnisciente y exterior de un autor que posee totalmente el alma de sus personajes, la continuidad del relato se trunca, el fantasma y lo real se entremezclan, la «historia» se cuenta a sí misma según las impresiones subjetivas y casuales de los personajes.

La consecuencia de esa ruptura de la escena representativa, es el «eclipse de la distancia» entre la obra y el espectador, o sea la desaparición de la contemplación estética y de la interpretación razonada en beneficio de la «sensación, la simultaneidad, la inmediatez y el impacto» (p. 119) que son los grandes valores del modernismo. Impacto de una música directa, violenta, que impulsa el movimiento y el contoneo (swing, rock). Impacto también con la imagen gigante en la cámara oscura del cine. Inmediatez en las novelas de V. Woolf, Proust, Joyce, Faulkner en busca de la autenticidad de las conciencias liberadas de las convenciones sociales y entregadas a una realidad cambiante, dividida y contingente. Simultaneísmo de los Cubistas o de Apollinaire. Culto de la sensación y de la emoción directa en los Surrealistas que rechazan una poesía puramente formal y enfocan la belleza «exclusivamente con fines pasionales» (Bréton). Las investigaciones de los modernos tuvieron por objeto y efecto el sumergir al espectador en un universo de sensaciones, de tensiones y de desorientación; de esta manera opera el eclipse de la distancia, así aparece una cultura a base de dramatización, de emoción

1. P. Francastel, *op. cit.*, pp. 195-212.

y estimulación constantes. Por eso D. Bell declara: «la cultura modernista insiste en el modo anti-intelectual y las facultades anticognitivas que aspiran a reencontrar las fuentes instintivas de la expresión» (p. 94).

Indiscutiblemente puede verse el eclipse de la distancia como una de las aspiraciones del arte moderno, a condición de no ocultar su efecto estrictamente inverso, su carácter hermético, «intelectualista», «intransigente», decía Adorno. Resulta demasiado simplista tomar en consideración únicamente las intenciones de los artistas, igualmente significativa es la acogida de estas obras que, hoy como ayer, perturban profundamente el proceso de comunicación y dejan al público perplejo. Cómo hablar de eclipse de la distancia respecto de obras cuyas construcciones insólitas, abstractas o dislocadas, disonantes o mínimas han provocado el *escándalo,* confunden la evidencia de la comunicación, perturban el orden reconocible de la continuidad espacio-temporal y conducen por ello al espectador no tanto a recibir emocionalmente la obra como a interrogarle de forma crítica. Lo que Brecht quiso realizar desde un punto de vista político y didáctico en su teatro épico, la pintura, la literatura, la música ya lo habían hecho sin preocupación materialista y pedagógica. En este punto, hay que darle la razón a Brecht; todo el arte moderno, por el hecho de sus producciones experimentales, está fundado en el efecto de distanciación y provoca sorpresa, sospecha o rechazo, interrogación sobre las finalidades de la obra y del propio arte. A esa distanciación del espectador corresponde, en los creadores, una interrogación creciente que gira alrededor de los fundamentos del arte: ¿qué es una obra, qué es pintar, por qué escribir? «¿Existe algo como las Letras?», se pregunta Mallarmé. El arte moderno, lejos de remitir a una estética de la sensación bruta, es inseparable de una búsqueda originaria, de una investigación sobre los criterios, las funciones, los constituyentes últimos de la creación artística, con el resultado de una apertura permanente de las fronteras del arte. Es por eso que manifiestos, escritos, libelos, prefacios de catálogos resultarán tan frecuentes a partir de principios del siglo XX; hasta entonces los artistas se contentaban con escribir novelas y pintar cuadros, ahora explican al público el sentido de su trabajo, se convierten en teóricos de sus prácticas. El arte que tiene por objetivo la espontaneidad y el impacto inme-

diato se acompaña paradójicamente de una excrecencia discursiva. No es una contradicción, es el estricto correlato de un arte individualista liberado de cualquier convención estética y que requiere por ello el equivalente de un diccionario, un suplemento-instrucciones.

Cultura modernista, cultura individualista, eso no autoriza a asimilar la obra a una confesión personal; el modernismo «retoca la realidad o se retira al interior del yo cuya experiencia personal se convierte en la fuente de inspiración y de las preocupaciones estéticas» (p. 119). ¿Acaso la obra moderna parte a la búsqueda de todo lo que rompe con la experiencia subjetiva y voluntaria, con la percepción y las significaciones convencionales? Experimentación que se basa en el sobrepasar los límites del yo, en la exploración de lo que excede lo intencional y deliberado, el arte moderno está obsesionado por el ojo y el espíritu en su estado salvaje (escritura automática, dripping, cut up). Promoción de lo insólito, valorización de lo no-concertado y de lo irracional, el trabajo democrático de la igualdad prosigue su obra de integración y de reconocimiento universal pero ya bajo una forma abierta, fluida, «soluble», decía Bréton. La cultura modernista, universalista en su proyecto, está simultáneamente regida por un proceso de personalización, dicho de otro modo, por una tendencia a reducir o a abolir el estereotipo del yo, de lo real y de la lógica, por una tendencia a disolver el mundo de las antinomias, las de lo subjetivo y objetivo, de lo real y lo imaginario, del sueño y la vigilia, de lo bello y lo feo, de la razón y la locura y ello, para emancipar el espíritu, para escapar a las sujeciones y los tabúes, liberar la imaginación, reapasionar la existencia y la creación. Lejos de una retirada al interior del yo, se trata de una perspectiva revolucionaria dirigida contra las barreras y distinciones tiránicas de la «vida de los perros», una voluntad de personalizar radicalmente al individuo, de crear un hombre nuevo, abrirlo a la verdadera vida. El proceso de personalización cuya obra consiste en fundir las rigideces y afirmar la idiosincrasia del individuo se manifiesta aquí en su fase inaugural revolucionaria.

Incluso la novela que aparece a principios de siglo no puede interpretarse como traducción literal de la intimidad y menos aún como un reflejo bruto del solipsismo psicológico. Michel Zéraffa lo ha demostrado, la nueva novela de los años veinte, «primor-

dialmente subjetiva», no es la confidencia de un yo, es la consecuencia del nuevo significado socio-histórico del individuo cuya existencia se identifica con la fugacidad y la contradicción de las experiencias inmediatas.[1] Las novelas del *stream* han sido posibles solamente en función de una tal concepción del individuo que privilegia «lo espasmódico, lo oscuro, lo fragmentario, lo fallido» (V. Woolf). Cuidado, no es ni una observación psicológica más fina, ni la esclerosis de las convenciones burguesas, ni la deshumanización del mundo industrial y urbano lo que condujo a esa nueva interpretación de la persona; indiscutiblemente esos factores desempeñaron un papel de catalizador, pero si la espontaneidad, las impresiones fortuitas, la autenticidad se han convertido en valores artísticos e íntimos, ello se debe básicamente a la ideología del individuo autónomo y no social. ¿Cómo el hombre reconocido ontológicamente libre podía a la larga escapar a una aprehensión informal, indecisa, fluida: cómo podía apartarse el significado inestable y disperso del sujeto, esa manifestación existencial y estética de la libertad? Un individuo libre es móvil, sin contornos asignables; su existencia está condenada a la indeterminación y a la contradicción. Además, la igualdad socava la jerarquía de las facultades y de los acontecimientos, dignifica cada instante, legitima cada impresión; el individuo puede aparecer, por ello, bajo un aspecto personalizado, dicho de otro modo, fragmentado, discontinuo, incoherente. Las novelas de V. Woolf, Joyce, Proust, Faulkner ya no presentan personajes retratados, etiquetados, dominados por el novelista; ahora están no explicados, sino abandonados a sus reacciones espontáneas, los contornos rígidos de lo novelesco se disuelven, lo discursivo deja paso a lo asociativo, la descripción objetiva a la interpretación relativista y cambiante, la continuidad a las rupturas brutales de secuencias. Liquidación de las referencias fijas y de las oposiciones exterioridad-interioridad, puntos de vista múltiples y a veces indecidibles (Pirandello), espacios sin límite ni centro, la obra moderna, literaria o plástica, está *abierta*. La novela ya no tiene ni principio ni fin verdaderos, el personaje está «inacabado» a la manera de un interior de Matisse o de un rostro de Modigliani. La obra inacabada es la manifestación misma del proceso desestabilizador

1. Cf. M. Zéraffa, *La Révolution romanesque*, UGE, col. «10/18», cap. II.

de personalización, que substituye la organización jerarquizada, continua, discursiva de las obras clásicas, por construcciones rotas de escala variable, indeterminadas por su ausencia de referencia absoluta, ajenas a las sujeciones de la cronología.

Por su búsqueda incansable de nuevos materiales, nuevas combinaciones de signos sonoros o visuales, el modernismo destruye todas las reglas y convenciones estilísticas; el resultado son obras desestandarizadas, personalizadas, en el sentido en que la «comunicación» es cada vez *más independiente* de cualquier estética codificada, ya sea musical, lingüística u óptica. Más que destruirla, el modernismo personaliza la comunicación artística, confecciona «mensajes» excepcionales en los que el código es casi único. La expresión se elabora sin código preestablecido, sin lenguaje común, conforme a la lógica de un tiempo individualista y libre. Simultáneamente, el humor o la ironía se convierten en valores esenciales de un arte soberano que ya no debe respetar nada y que, desde este momento, se abre al placer de la desviación lúdica. «El humor y la risa —no necesariamente la irrisión despectiva— son mis útiles predilectos (Duchamp), el aligeramiento de los códigos se acompaña de una descrispación del sentido, de una personalización fantasista, último grado de la libertad artística y de la desublimación de las obras. La descrispación humorística: elemento crucial de la obra abierta. Incluso los artistas que insisten en decir que el sentido es vano, que nada hay que decir salvo la propia vacuidad, lo expresarán con la tonalidad ligera del humor (Beckett, Ionesco). El arte moderno no evacúa la función de comunicación, sino que la personaliza desocializando las obras, creando códigos y mensajes a medida, pulverizando al público ahora disperso, inestable y circunscrito, borrando a través del humor la división del sentido y del no-sentido, de la creación y el juego.

La propia recepción de las obras se personaliza, se convierte en una experiencia estética «no amarrada» (Kandinsky), polivalente y fluida. Con el arte moderno ya no hay espectador privilegiado, la obra plástica ya no tiene que ser contemplada desde un punto de vista determinado, el observador se ha dinamizado, sino que es un punto de referencia móvil. La percepción estética exige del observador un recorrido, un desplazamiento imaginario o real por el que la obra es recompuesta en función de las refe-

rencias y asociaciones propias del observador. Indeterminada, modificable, la obra moderna establece de esta manera una primera forma de *participación* sistemática, el observador es «llamado de algún modo a colaborar con la obra del creador» se convierte en el «co-creador».[1] El arte moderno está abierto, requiere la intervención manipuladora del utilizador, las resonancias mentales del lector o del espectador, la actividad combinatoria y aleatoria del intérprete musical. Esta participación real o imaginaria, que ahora es constitutiva de la obra, ¿se debe como lo cree Umberto Eco al hecho de que la ambigüedad, la indeterminación, el equívoco se han convertido en valores, en nuevos fines estéticos? «Debemos evitar que una interpretación unívoca se imponga al lector», escribe U. Eco:[2] si todas las obras de arte se prestan a una multiplicidad de interpretaciones, sólo la obra moderna sería construida *intencionadamente* en vistas a signos no unívocos, sólo ella buscaría expresamente la vaguedad, la imprecisión, la sugestión, la ambigüedad. ¿Es esto lo esencial? De hecho, la indeterminación es más bien un resultado que un fin deliberado, la ambigüedad moderna es el efecto de esas nuevas problemáticas artísticas como son la adopción de varios puntos de vista, la emancipación del «peso inútil del objeto» (Malevitch), la valorización de lo arbitrario, de lo fortuito y del automatismo, del humor y los juegos de palabras, el rechazo de las separaciones clásicas, las del arte y de la vida, de la prosa y la poesía, del mal gusto y el buen gusto, del juego y de la creación, del objeto usual y del arte. El modernismo libera al espectador o al lector de la «sugestión dirigida» de las obras anteriores porque esencialmente disuelve las referencias del arte, explora todas las posibilidades, hace saltar todas las convenciones, sin experimentos límites *a priori*. La estética «no directiva» aparece con esa explosión, con la extralimitación moderna. La obra está abierta porque el propio modernismo es abertura, es decir destrucción de los encuadramientos y criterios anteriores, y conquista de espacios cada vez más inusitados.

1. Liliane Brion-Guerry, «L'évolution des formes structurales dans l'architecture des années 1910-1974», en *L'Anné 1913*, Klincksieck, 1971, t. I. p. 142.
2. U. Eco, *L'œuvre ouverte*, Ed. du Seuil, 1965, p. 22.

Corrosión de las antinomias, liquidación de los marcos novelescos, comunicación con un código flexible o sin código, participación activa de los espectadores, el modernismo obedece ya a un proceso de personalización en un tiempo en que la lógica social dominante es aún disciplinaria. El arte moderno tiene el crucial de inaugurar en la fiebre revolucionaria, en la bisagra de nuestro siglo, un tipo de cultura cuya lógica es la misma que triunfará más adelante cuando el consumo, la educación, la distribución, la información se decantarán hacia una organización basada en la participación, la solicitación, la subjetivización, la comunicación. D. Belle vio el carácter precursor de la cultura modernista; no vio que lo esencial no radicaba en la aparición de los contenidos hedonistas sino en la emergencia de una forma social inédita, el proceso de personalización que no cesará de conquistar nuevas esferas hasta el punto de convertirse en la característica fundamental de las sociedades presentes y futuras, sociedades personalizadas, móviles y flotantes. El arte modernista: primer dispositivo desestabilizado y personalizado, prototipo de la *Open society*, con la salvedad de que la vanguardia obedecía simultáneamente a una lógica *hot* o revolucionaria, mientras que el proceso de personalización que anexiona la vida social e individual socavará la pasión revolucionaria y se establecerá bajo un registro cool programado. En esas condiciones, debemos revisar el credo de los años sesenta: el arte moderno no es el Otro del universo del consumo dirigido. Por más que sea revolucionaria, la lógica profunda del modernismo sigue siendo isomorfa a la de la sociedad posmoderna, participativa, fluida, narcisista.

La personalización de la esfera artística realizada por los artistas de vanguardia no deja de presentar analogías con el trabajo de ese otro movimiento de vanguardia, este teórico: el psicoanálisis. Arte moderno y psicoanálisis: en el alba del siglo XX, la cultura conoce el mismo proceso de personalización que propone dispositivos abiertos. Con la regla de «decirlo todo» y de las asociaciones libres, con el silencio del analista y la transferencia, la relación clínica se liberaliza y se introduce en la órbita flexible de la personalización. El análisis se vuelve «interminable» de acuerdo con la representación moderna del individuo, valor último; el diagnóstico dirigista deja paso a la atención igualmente flotante, nada debe excluirse, la jerarquía de los significados se

desmorona, cualquier representación crea sentido, incluido (y sobre todo) el sinsentido. Así como en el arte moderno lo esencial y lo anecdótico son tratados idénticamente y todos los temas se vuelven legítimos, asimismo todas las escorias humanas se ven recicladas en la dimensión antropológica, todo habla, el sentido y el sinsentido dejan de ser antinómicos y jerarquizados conforme al trabajo de la igualdad. Piezas constitutivas de la cultura moderna, el Inconsciente y la Represión son vectores de personalización, de erosión de las divisiones de nuestra representación antropológica: el sueño, el lapsus, la neurosis, el acto fallido, el fantasma ya no pertenecen a esferas separadas, se unifican bajo la égida de las «formaciones del inconsciente» que reclaman una interpretación en «primera persona» fundada en las asociaciones propias del sujeto. Sin duda el niño, el salvaje, la mujer, el perverso, el loco, el neurótico mantinen una especificidad, pero los territorios pierden su heterogeneidad bajo el empuje de una problemática que reconoce la omnipotencia de la arqueología del deseo, de lo reprimido y del proceso primario. El psicoanálisis ha personalizado la representación del individuo al desestabilizar las oposiciones rígidas de la psicología o de la nosografía, al reintegrar en el circuito antropológico los residuos de la razón, al aflojar las referencias y fundamentos de lo verdadero.

Vanguardia artística, vanguardia analítica; se produce en ambas el mismo proceso de personalización, acompañado, eso sí, de un proceso discordante, jerárquico y duro, que denuncia los lazos que unen aún la cultura abierta al mundo disciplinario y autoritario del entorno. Por un lado los artistas de vanguardia destacan como batallones de élite que aniquilan cualquier tradición, arrastran la historia del arte de revolución en revolución; por otro, el psicoanálisis reinscribe su práctica en un ritual estricto fundado en la distancia entre el analista y el analizado. Además, el psicoanálisis se institucionaliza en una Asociación internacional con un maestro indiscutible en cabeza, exigiendo la fidelidad a Freud y la obediencia a los dogmas, eliminando a los traidores y heréticos, trabajando para reclutar adeptos. Las vanguardias artísticas y psicoanalíticas son formaciones de compromiso entre el mundo personalizado y el mundo disciplinario, como si el advenimiento de una lógica abierta, finalizada por el individuo singu-

lar, sólo pudiese aparecer enmarcada por la lógica adversa, hierática y coercitiva, siempre prevalente en la sociedad.

Consumo y hedonismo: hacia la sociedad posmoderna

Se acabó la gran fase del modernismo, la que fue testigo de los escándalos de la vanguardia. Hoy la vanguardia ha perdido su virtud provocativa, ya no se produce tensión entre los artistas innovadores y el público porque ya nadie defiende el orden y la tradición. La masa cultural ha institucionalizado la rebelión modernista, «en el ámbito artístico son pocos los que se oponen a una libertad total, a experiencias ilimitadas, a una sensibilidad desenfrenada, al instinto que prima sobre el orden, a la imaginación que rechaza las críticas de la razón» (p. 63). Transformación del público en la medida en que el hedonismo que a principios de siglo era patrimonio de un reducido número de artistas antiburgueses se ha convertido, llevado por el consumo de masas, en el valor central de nuestra cultura: «la mentalidad liberal que prima hoy toma por ideal cultural el movimiento modernista cuya línea ideológica lleva a la búsqueda del impulso como modo de conducta» (p. 32). Entonces entramos en la cultura posmoderna, esa categoría que designa para D. Bell el momento en que la vanguardia ya no suscita indignación, en que las búsquedas innovadoras son legítimas, en que el placer y el estímulo de los sentidos se convierten en los valores dominantes de la vida corriente. En este sentido, el posmodernismo aparece como la democratización del hedonismo, la consagración generalizada de lo Nuevo, el triunfo de la «anti-moral y del antiinstitucionalismo» (p. 63), el fin del divorcio entre los valores de la esfera artística y los de lo cotidiano.

Pero posmodernismo significa asimismo advenimiento de una cultura extremista que lleva «la lógica del modernismo hasta sus límites más extremos» (p. 61). En el curso de los años sesenta el posmodernismo revela sus características más importantes con su radicalismo cultural y político, su hedonismo exacerbado; revuelta estudiantil, contracultura, moda de la marihuana y del L. S. D., liberación sexual, pero también películas y publicaciones porno-pop, aumento de violencia y de crueldad en los espectáculos, la

cultura cotidiana incorpora la liberación, el placer y el sexo. Cultura de masas hedonistas y psicodélica que sólo aparentemente es revolucionaria, «en realidad era simplemente una extensión del hedonismo de los años cincuenta y una democratización del libertinaje que practicaban desde tiempo atrás ciertas fracciones de la alta sociedad» (p. 84). A este respecto los sesenta marcan «un principio y un fin» (p. 64). Fin del modernismo: los años sesenta son la última manifestación de la ofensiva lanzada contra los valores puritanos y utilitaristas, el último movimiento de revuelta cultural, de masas esta vez. Pero también principio de una cultura posmoderna, es decir sin innovación ni audacia verdaderas, que se contenta con democratizar la lógica hedonista, con radicalizar la tendencia a privilegiar «los impulsos más bajos antes que los más nobles» (p. 130). Ha quedado claro, es una repulsión neopuritana lo que guía la radioscopia del posmodernismo

A pesar de ese evidente límite y esa debilidad, D. Bell pone el acento en lo esencial al reconocer que el hedonismo y el consumo —que es su vector— son el epicentro del modernismo y del posmodernismo. Para caracterizar la sociedad y el individuo moderno, el punto de referencia más crucial es el consumo: «La verdadera revolución de la sociedad moderna se produjo en el curso de los años veinte cuando la producción de masa y un fuerte consumo empezaron a transformar la vida de la clase media» (p. 84). ¿Cuál revolución? Para D. Bell ésta se identifica con el hedonismo, con una revolución de los valores que pone estructuralmente en crisis la unidad de la sociedad burguesa. Podemos preguntarnos sin embargo si la obra histórica del consumo no está de algún modo minimalizada por una problemática que la asimila a una revolución ideológica, y a unos contenidos culturales en ruptura. La revolución del consumo que no llegará a su plenitud hasta pasada la Segunda Guerra Mundial tiene, a nuestro modo de ver, un alcance mayor: reside esencialmente en la realización definitiva del objetivo secular de las sociedades modernas, es decir, el control total de la sociedad y, por otra parte, la liberación cada vez mayor de la esfera privada en manos del autoservicio generalizado, de la velocidad de la moda, de la flexibilidad de los principios, roles y estatutos. Al absorber al individuo en la carrera por el nivel de vida, al legitimar la búsqueda de la realización personal, al acosarlo de imágenes, de informaciones, de

cultura, la sociedad del bienestar ha generado una atomización o una desocialización radical, mucho mayor que la que se puso en marcha con la escolarización en el siglo XIX. La era del consumo no sólo descalificó la ética protestante sino que liquidó el valor y existencia de las costumbres y tradiciones, produjo una cultura nacional y de hecho internacional en base a la solicitación de necesidades e informaciones, arrancó al individuo de su tierra natal y más aún de la estabilidad de la vida cotidiana, del estatismo inmemorial de las relaciones con los objetos, los otros, el cuerpo y uno mismo. Es la revolución de lo cotidiano lo que ahora toma cuerpo, después de las revoluciones económicas y políticas de los siglos XVIII y XIX, después de la revolución artística a principios de siglo. El hombre moderno está abierto a las novedades, apto para cambiar sin resistencia de modo de vida, se ha vuelto cinético: «El consumo de masa significaba que se aceptaba, en el importante ámbito del modo de vida, la idea del cambio social y de la transformación personal» (p. 76). Con el universo de los objetos, de la publicidad, de los *mass media,* la vida cotidiana y el individuo ya no tienen un peso propio, han sido incorporados al proceso de la moda y de la obsolescencia acelerada: la realización definitiva del individuo coincide con su desubstancialización, con la emergencia de invidiuos aislados y vacilantes, vacíos y reciclables ante la continua variación de los modelos. Cae así el último reducto que escapaba a la penetración burocrática, a la gestión científica y técnica de los comportamientos, al control de los poderes modernos que en todas partes aniquilan las formas tradicionales de sociabilidad y se dedican a producir-organizar lo que debe ser la vida de los grupos e individuos, hasta en sus deseos e intimidades. Control flexible, no mecánico o totalitario; el consumo es un proceso que funciona por la seducción, los individuos adoptan sin dudarlo los objetos, las modas, las fórmulas de ocio elaboradas por las organizaciones especializadas pero a su aire, aceptando eso pero no eso otro, combinando libremente los elementos programados. La administración generalizada de lo cotidiano no debe hacer olvidar su correlato, la constitución de una esfera privada cada vez más personalizada e independiente; la era del consumo se inscribe en el vasto dispositivo moderno de la emancipación del individuo por una parte, y

de la regulación total y microscópica de lo social por otra.[1] La lógica acelerada de los objetos y mensajes lleva a su punto culminante la autodeterminación de los hombres en su vida privada mientras que, simultáneamente, la sociedad pierde su entidad específica anterior, cada vez más objeto de una programación burocrática generalizada: a medida que lo cotidiano es elaborado minuciosamente por los conceptualizadores e ingenieros, el abanico de elecciones de los individuos aumenta, ese es el efecto paradójico de la edad del consumo.

Consumo de masa: a pesar de su indiscutible verdad, la fórmula no está exenta de ambigüedad. No cabe duda de que el acceso de todos al coche o a la televisión, el tejano y la coca-cola, las migraciones sincronizadas del fin de semana o del mes de agosto designan una uniformización de los comportamientos. Pero se olvida con demasiado frecuencia la cara complementaria e inversa del fenómeno: la acentuación de las singularidades, la personalización sin precedentes de los individuos. La oferta abismal del consumo desmultiplica las referencias y modelos, destruye las fórmulas imperativas, exacerba el deseo de ser íntegramente uno mismo y de gozar de la vida, transforma a cada uno en un operador permanente de selección y combinación libre, es un vector de diferenciación de los seres. Diversificación extrema de las conductas y los gustos, amplificada aún más por la «revolución sexual», por la disolución de los compartimentos socio-antropológicos del sexo y la edad. La era del consumo tiende a reducir las diferencias instituidas desde siempre entre los sexos y generaciones y ello, en provecho de una hiperdiferenciación de los comportamientos individuales, hoy liberados de los papeles y convenciones rígidas. Podrían objetarse la revolución de las mujeres, la «crisis de las generaciones», la cultura rock y pop, el drama de la tercera y de la cuarta edad, problemas que invitan a pensar nuestro tiempo bajo el signo de la exclusión, del abismo entre los grupos. Por lo demás los sociólogos no tienen ninguna dificultad, estadísticas en mano, para demostrar empíricamente estas diferencias; pero ocurre que mientras demostramos esto descuidamos lo más interesan-

1. De la misma forma, la autonomía personal corrió paralela con el incremento del papel del Estado moderno, cf. M. Gauchet, «Les droits de l'homme ne sont pas une politique», *Le Débat*, n.º 3, 1980, pp. 16-21.

te, el proceso del *melting pot,* la desaparición progresiva de las grandes entidades e identidades sociales en provecho de la homogeneidad de los seres si no de una diversificación atomística incomparable. Lo masculino y femenino se mezclan, pierden sus características diferenciadas de antes; la homosexualidad de masa empieza a no ser considerada como una perversión, se admiten todas las sexualidades o casi y forman combinaciones inéditas; el comportamiento de los jóvenes y de los no tan jóvenes tiende a acercarse: en unos pocos decenios éstos se han adaptado a gran velocidad al culto de la juventud, a la edad *psi,* a la educación permisiva, al divorcio, a los atuendos informales, a los pechos desnudos, a los juegos y deportes, a la ética hedonista. Sin duda los múltiples movimientos de reivindicación animados por los ideales de igualdad han contribuido a esa desestabilización, pero es mucho más la profusión de los objetos y la estimulación de las necesidades, los valores hedonistas y permisivos añadidos a las técnicas de contracepción; en resumen, es el proceso de personalización lo que ha permitido esa distensión *cool* de las referencias sociales, la legitimación de todos los modos de vida, la conquista de la identidad personal, el derecho de ser absolutamente uno mismo, el apetito de personalidad hasta su término narcisista.

En una sociedad en que incluso el cuerpo, el equilibrio personal, el tiempo libre están solicitados por una plétora de modelos, el individuo se ve obligado a escoger permanentemente, a tomar iniciativas, a informarse, a criticar la calidad de los productos, a auscultarse y ponerse a prueba, a mantenerse joven, a deliberar sobre los actos más simples: ¿qué coche comprar, qué película ver, dónde ir de vacaciones, qué libro leer, qué régimen, qué terapia seguir? El consumo obliga al individuo a hacerse cargo de sí mismo, le responsabiliza, es un sistema de participación ineluctable al contrario de las vituperaciones lanzadas contra la sociedad del espectáculo y la pasividad. En este sentido, la oposición establecida por Toffler entre consumidor de masa pasivo y «prosumidor» creativo e independiente ignora en exceso esa función histórica del consumo. Sea cual sea su estandarización, la era del consumo se manifiesta y continúa manifestándose como un agente de personalización, es decir, de responsabilización de los individuos, obligándoles a escoger y cambiar los elementos de su modo de vida. No debemos sobrevalorar el alcance de los fenó-

menos actuales de responsabilización directa por los interesados en sus propios asuntos: la responsabilización y la participación prosiguen su obra aunque según un dispositivo más personalizado aún. Resulta, por lo menos, imprudente afirmar que, en esas condiciones, las fronteras entre producción y consumo se diluyen;[1] el *do-it-yourself,* las ventas en *kit,* los grupos de autoasistencia, el *self-care* no indican el «fin inminente» de la expansión del mercado, de la especialización y de los grandes sistemas de distribución; lo que hacen no es otra cosa que personalizar al extremo la lógica del consumo. Desde ahora el bricolage, la salud, los consejos son consumidos aunque dentro de la órbita del self-service. No hay que hacerse ilusiones, la lógica del mercado, la especialización y la burocratización de las tareas no detendrán su progresión por mucho que paralelamente se desarrollen islotes de intervención creativa, de ayuda mutua y reciprocidad. De la misma manera, tampoco es posible seguir a D. Bell cuando ve en el consumo el agente por excelencia de un neo-libertinaje desenfrenado e impulsivo. La sociedad de consumo no puede reducirse a la estimulación de las necesidades y al hedonismo, es inseparable de la profusión de informaciones, de la cultura mass-mediática, de la solicitud comunicacional. Se consume a elevadas dosis y a modo de flash, los telediarios, las emisiones médicas, históricas o tecnológicas, la música clásica o pop, los consejos turísticos, culinarios o *psi,* las confesiones privadas, las películas: la hipertrofia, la aceleración de los mensajes, de la cultura, de la comunicación están al mismo nivel que la abundancia de mercancías, parte integrante de la sociedad de consumo. El hedonismo por una parte, la información por otra. La sociedad de consumo es fundamentalmente un sistema de abertura y atención, un medio de instrucción flexible, «digest» sin duda, pero permanente. Gozar de la vida, pero también mantenerse al corriente, «estar conectado», cuidar de la salud como lo demuestran la creciente obsesión por los problemas de salud, la inflación de demanda médica, la multiplicación de las obras de vulgarización y de las revistas de información, el éxito de los festivales, las masas de turistas cámara en mano desfilando por los museos y ruinas históricas. Si el consumo evacúa la cultura puritana y autoritaria, no

1. A. Toffler, *La Troisième Vague,* Denoël, 1980, p. 333.

lo hace en beneficio de una cultura irracional o impulsiva, más profundamente se instala un nuevo tipo de socialización «racional» del sujeto, no por los contenidos escogidos que permanecen ampliamente sometidos a las fluctuaciones imprevisibles de las personalidades, sino por el imperativo seductor de informarse, de autodirigirse, de prever, de reciclarse, de someter la propia vida a la regla del mantenimiento y del test. La era del consumo desocializa los individuos y correlativamente los socializa por la lógica de las necesidades y de la información, socialización sin contenido fuerte, socialización con movilidad. El proceso de personalización crea un individuo informado y responsabilizado, dispatcher constante de sí mismo.

Responsabilización de un género nuevo, narcisista se podría decir, en la medida en que va acompañada de una desmotivación por la cosa pública por una parte y por otra parte de una descripción y desestabilización de la personalidad. Los signos son innumerables: relajamiento en las relaciones interindividuales, culto a lo natural, parejas libres, profusión de divorcios, aceleración en los cambios de gustos, valores y aspiraciones, ética tolerante y permisiva, pero también explosión de los síndromes psicopatológicos, del estrés, de la depresión: un individuo de cada cuatro sufrirá en el curso de su vida una profunda depresión nerviosa, un alemán de cada cinco se medica por problemas *psi,* uno de cada cuatro tiene problemas de insomnio. Así las cosas, nada más falso que reconocer ahí a un «hombre unidimensional», aunque sea bajo la etiqueta de una privatización inconcreta. El neonarcisismo se define por la desunificación, por el estallido de la personalidad, su ley es la coexistencia pacífica de los contrarios. A medida que los objetos y mensajes, prótesis *psi* y deportivas invaden la existencia, el individuo se desagrega en un patchwork heteróclito, en una combinatoria polimorfa, vivo retrato del posmoderno. Cool en sus maneras de hacer y ser, liberado de la culpabilidad moral, el individuo narcisista es, no obstante, propenso a la angustia y la ansiedad: gesto permanentemente cuidadoso de su salud pero arriesgando su vida en las autopistas o en la montaña; formado e informado en un universo científico y sin embargo permeable, aunque sólo sea epidérmicamente, a todos los gadgets del sentido, al esoterismo, a la parapsicología, a los mediums y a los gurus; relajado respecto del saber y las ideologías,

y simultáneamente perfeccionista en las actividades deportivas o de bricolage; el alérgico al esfuerzo, a las normas estrictas y coercitivas, pero imponiéndoselas él mismo en los regímenes para adelgazar, en determinadas prácticas deportivas, en el trekking, en las retiradas místico-religiosas; discreto ante la muerte, controlado en sus relaciones públicas pero gritando, vomitando, llorando, insultando con las nuevas terapias *psi*; flotante, «in», producido por los modelos internacionales de la moda y a la vez reinvirtiendo en las lenguas menores periféricas, el terruño, ciertas tradiciones religiosas o populares. Esa es la personalización narcisista: la fragmentación disparada del yo, la emergencia de un individuo que obedece a lógicas múltiples a la manera de las yuxtaposiciones compartimentadas de los artistas pop o de las combinaciones planas y aleatorias de Adami.

El consumo es una estructura abierta y dinámica: desembaraza al individuo de los lazos de dependencia social y acelera los movimientos de asimilación y de rechazo, produce individuos flotantes y cinéticos, universaliza los modos de vida a la vez que permite un máximo de singularización de los hombres. Modernismo del consumo recogido por el proceso de personalización, paralelo en esto a la vanguardia artística o al psicoanálisis y oponiéndose al modernismo que prevalece en otras esferas. Eso es el modernismo, un momento histórico complejo que se ordena alrededor de dos lógicas antinómicas, una rígida, uniforme, coercitiva, otra flexible, opcional, seductora. Lógica disciplinaria y jerárquica por una parte: el orden de la producción funciona según una estructura burocrática estricta apoyada en los principios de la organización científica del trabajo (los *Principles of scientific management* de Taylor datan de 1911); la esfera de lo político tiene un ideal de centralización y de unificación nacional, la Revolución y la lucha de clases son sus piezas maestras; los valores consagran el ahorro, el trabajo, el esfuerzo; la educación es autoritaria y normalizadora; el propio individuo es voluntario, «intro-determinado». Pero a partir de finales del siglo XIX y de la era del consumo se han establecido sistemas regidos por otro proceso, flexible, plural, personalizado. En este sentido puede decirse que la fase moderna de nuestras sociedades se ha caracterizado por la coexistencia de dos lógicas adversas con la evidente preeminencia hasta los años cincuenta y sesenta del orden disci-

plinario y autoritario. En contrapartida se denomina sociedad posmoderna a la inversión de esa organización dominante, en el momento en que las sociedades occidentales tienden cada vez más a rechazar las estructuras uniformes y a generalizar los sistemas personalizados a base de solicitaciones, opciones, comunicación, información, descentralización, participación. La edad posmoderna, en ese sentido, no es en absoluto la edad paroxística libidinal y pulsional del modernismo; más bien sería al revés, el tiempo posmoderno es la fase cool y desencantada del modernismo, la tendencia a la humanización a medida de la sociedad, el desarrollo de las estructuras fluídas moduladas en función del individuo y de sus deseos, la neutralización de los conflictos de clase, la disipación del imaginario revolucionario, la apatía creciente, la desubstanciación narcisista, la reinvestidura cool del pasado. El posmodernismo es el proceso y el momento histórico en que se opera ese cambio de tendencia en provecho del proceso de personalización, el cual no cesa de conquistar nuevas esferas: la educación, la enseñanza, el tiempo libre, el deporte, la moda, las relaciones humanas y sexuales, la información, los horarios, el trabajo, siendo este sector, con mucho, el más refractario al proceso en curso. Es un cambio de tendencia paralelo lo que ha llevado a D. Bell a hablar de una sociedad posindustrial, es decir de una sociedad fundada no sobre la producción en serie de mercancías industriales y sobre la clase obrera sino sobre la primacía del saber teórico en el desarrollo técnico y económico, en el sector de los servicios (información, salud, enseñanza, investigación, actividades culturales, tiempo libre, etc.), sobre la clase especializada de los «profesionales y técnicos». Sociedad posindustrial, sociedad posmoderna: esos dos esquemas no se solapan, aunque muestren movimientos de transformación histórica concomitantes; el primero insiste en la nueva estructura socioprofesional y en la nueva cara de la economía cuyo corazón es el saber; el segundo, tal como nosotros lo empleamos, no se limita, como para D. Bell, al campo cultural sino que insiste, al contrario, sobre los efectos y la extensión de un nuevo modo de socialización, el proceso de personalización que atraviesa poco o mucho todos los sectores de nuestras sociedades.

Lejos de estar en discontinuidad con el modernismo, la era posmoderna se define por la prolongación y la generalización de

una de sus tendencias constitutivas, el proceso de personalización, y correlativamente por la reducción progresiva de su otra tendencia, el proceso disciplinario. Es por eso que no podemos suscribir las problemáticas recientes que, en nombre de la indeterminación y de la simulación [1] o en nombre de la deslegitimación de los metarrelatos [2] se esfuerzan en pensar el presente como un momento absolutamente inédito en la historia. Limitándose al presente, ocultando el campo histórico, se sobrevalora la ruptura posmoderna, se pierde de vista que no hace más que proseguir, aunque sea con otros medios, la obra secular de las sociedades modernas democráticas-individualistas. Así como el modernismo artístico resultó una manifestación de la igualdad y la libertad, así la sociedad posmoderna, al convertir en modo dominante el proceso de personalización, sigue realizando los significados centrales del mundo moderno. El universo de los objetos, de la información y del hedonismo remata la «igualdad de condiciones», eleva el nivel de vida y cultiva las masas, aunque sólo sea bajo el mínimo común denominador, emancipa a las mujeres y a las minorías sexuales, unifica las edades bajo el imperativo de la juventud, banaliza la originalidad, informa a todos los individuos, pone en un mismo plano un best-seller y el premio Nobel, trata de igual modo los sucesos, las hazañas, tecnológicas y las curvas económicas: las diferencias jerárquicas no cesan de retroceder en beneficio del reino indiferente de la igualdad. En este sentido, la conmutación de los signos, el orden de los simulacros no son sino el último estadio en el devenir de las sociedades democráticas. Ocurre lo mismo con el saber posmoderno y sus diseminaciones de reglas: «el reconocimiento de la heteromorfia de los juegos de lenguajes» [3] ratifica en el orden epistemológico la lógica de la personalización y obra paar democratizar-estandarizar lo verdadero, para igualar los discursos liquidando el valor del consenso universal, estableciendo como principio la regla temporal de los «golpes». El estallido de los grandes relatos: instrumentos de la igualdad y de la emancipación del individuo liberado del terror de los megasistemas, de la uniformidad de lo Verdadero y por ello a merced de

1. J. Baudrillard, *L'Echange symbolique et la mort,* Gallimard, 1976.
2. J.-Fr. Lyotard, *La Condition post-moderne,* Ed. du. Minuit, 1979.
3. *Ibid.* p. 107.

la inestabilidad experimental de los «contratos temporales», en estrecha congruencia con la desestabilización y particularización del narcisismo. La denuncia del imperialismo de lo Verdadero es una figura ejemplar del posmodernismo: el proceso de personalización disuelve una última rigidez y altura, produce una tolerancia cool a través de la afirmación del derecho a las diferencias, a los particularismos, a las multiplicidades en la esfera del saber aligerado de toda autoridad suprema, de cualquier referencia de realidad. Incorporación del orden lineal-dirigista de lo Verdadero en el de la fluctuación de las hipótesis y de las constelaciones de lenguajes miniaturizados. Es el mismo proceso flexible que liberaliza las costumbres, desmultiplica los grupos de reivindicación, desestandariza la moda y los comportamientos, construye el narcisismo y licúa lo Verdadero: la operación saber posmoderno, heterogeneidad y dispersión de los lenguajes, teorías flotantes, no es más que una manifestación del hundimiento general fluido y plural que nos hace salir de la edad disciplinaria y de esta manera socava la lógica del *homo clausus* occidental. Solamente en esa amplia continuidad democrática e individualista se dibuja la originalidad del momento posmoderno, es decir el predominio de lo individual sobre lo universal, de lo psicológico sobre lo ideológico, de la comunicación sobre la politización, de la diversidad sobre la homogeneidad, de lo permisivo sobre lo coercitivo.

Tocqueville decía que los pueblos democráticos mostraban un «amor más ardiente y más duradero por la igualdad que por la libertad» [1]: tenemos derecho a preguntarnos si el proceso de personalización no ha modificado seriamente esa prioridad. Indiscutiblemente la exigencia de igualdad continúa desplegándose, pero hay otra demanda más significativa, más imperativa aún: la de la libertad individual. El proceso de personalización ha engendrado una explosión de reivindicaciones de libertad que se manifiesta en todos los ámbitos, en la vida sexual y familiar (sexo a la carta, educación liberal, modo de vida *child-free*) en el vestido, en el baile, en las actividades corporales y artísticas (deporte libre, improvisación, expresión libre), en la comunicación y enseñanza (radios libres, trabajo independiente), en la pasión por

1. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique,* Obras completas, Gallimard, t. I, vol. II, pp. 101-104.

el ocio y en el aumento del tiempo libre, en las nuevas terapias cuyo objetivo es la liberación del yo. Aunque las reivindicaciones de los grupos siguen siendo formuladas en términos de ideal de justicia, de igualdad y reconocimiento social, es sobre todo en razón del deseo de vivir más libremente por lo que encuentran una audiencia de masa verdadera. En la actualidad se toleran mejor las desigualdades sociales que las prohibiciones que afectan a la esfera privada; se consiente más o menos el poder de la tecnocracia, se legitiman las élites del poder y del saber pero se es refractario a la reglamentación del deseo y de las costumbres. El cambio de tendencia en provecho del proceso de personalización ha llevado a su punto culminante el deseo de liberación personal, ha producido un cambio de prioridad en las aspiraciones; el ideal de autonomía individual es el gran ganador de la condición posmoderna.

D. Bell tiene razón al subrayar el lugar central que ocupa el hedonismo en la cultura moderna pero no ve las transformaciones que ha experimentado ese valor desde los años sesenta. Después de una fase triunfante en la que efectivamente el orgasmo estaba de moda y el éxito se identificaba con la carrera por los objetos, hemos entrado en una fase desencantada, posmaterialista en la que la calidad de vida priva sobre los récords cuantitativos; el propio hedonismo se personaliza y se vuelve narcisismo *psi*. Los años sesenta son en este punto años-bisagra. Por un lado los sesenta rematan efectivamente, en palabras de D. Bell, la lógica hedonista: oposición virulenta al puritanismo, a la autoridad, al trabajo alienado, cultura de masa erótico-pornográfica, irrupción psicodélica. Pero por otro lado ese decenio privilegia los ideales cool, los mismos que se impondrán después de los años de la contestación: crítica de la bulimia consumista, crítica de la vida urbana y estandarizada, crítica de los valores agresivos y viriles, psicologización del militantismo, integración del autoanálisis y del yo en la crítica social, voluntad de «cambiar la vida» al transformar directamente las relaciones con uno y con los demás. El placer ilimitado, el desenfreno, el desorden de los sentidos no son ni la imagen ni el futuro probable de nuestras sociedades, el entusiasmo psicodélico ha decaído ya y el «deseo» ha pasado de moda, el culto al desarrollo espiritual, *psi* y deportivo ha substituido a la contra-cultura, el *feeling* al standing, la «vida sim-

ple», convivencial y ecológica [1] ha tomado el lugar de la pasión del tener, la medicina alternativa fundada en la meditación, las hierbas, la vigilancia del cuerpo y de sus «biorritmos» revelan la distancia que nos separa del hedonismo hot del principio. El posmodernismo tiene tendencia a afirmar el equilibrio, la escala humana, el retorno a uno mismo, aunque sea cierto, que coexiste con los movimientos duros y extremistas (droga, terrorismo, porno, punk). El posmodernismo es sincrético a la vez cool y hard, convivencial y vacío, *psi* y maximalista, una vez más se trata de la cohabitación de los contrarios que caracteriza nuestro tiempo, no la pretendida cultura desenfrenada *hipdrug-rock*. La edad heroica del hedonismo ha pasado, ni las páginas de oferta y demanda erótica multiservicio, ni la importancia del número de lectores de las revistas sexológicas, ni la abierta publicidad de que gozan la mayoría de las «perversiones» bastan para acreditar la idea de un crecimiento exponencial del hedonismo. Signos menos visibles manifiestan ya una transformación notable del valor-placer: en los USA grupos de hombres reivindican el derecho a la impotencia, la sexología apenas decorada con la medalla al mérito científico es acusada ya de ser directiva, incluso terrorista con su imperativo de gozar, mujeres, hombres redescubren la virtud del silencio y de la soledad, de la paz interior y de la accesis en las comunidades monásticas, ashrams o lamaserías. Ocurre lo mismo con el placer que con otros valores, no escapa del proceso de indiferencia. El placer se vacía de su contenido subversivo, sus contornos se desgastan, su preeminencia se banaliza; entra en el ciclo de la humanización en razón inversa del lenguaje técnico hipertrofiado con el que se expresa en las revistas especializadas: existe ya tanta reivindicación de sexo como de relación; demanda erótica y demanda comunicativa, perversión y meditación se interpenetran o coexisten sin contradicción. Diseminación de los modos de vida, el placer no es más que un valor relativo, equivalente a la comunicación, a la paz interior, a la salud o a la meditación; el posmodernismo barrió la carga subversiva de los valores modernistas, ahora, reina el eclecticismo cultural.

Nada es más extraño en este tiempo planetario que lo que se

1. Th. Roszak, *L'Homme-planète*, Stock, 1980, pp. 460-464.

llama «retorno a lo sagrado»: éxito de las sabidurías y religiones orientales (zen, taoísmo, budismo), de los esoterismos y tradiciones europeas (cábala, pitagorismo, teosofía, alquimia), estudio intensivo del Talmud y de la Torah en los Yechivot, multiplicación de las sectas; indiscutiblemente se trata de un fenómeno muy posmoderno en ruptura declarada con la Ilustración, con el culto a la razón y al progreso. ¿Crisis del modernismo que duda de sí mismo, incapaz de resolver los problemas fundamentales de la existencia, incapaz de respetar la diversidad de las culturas y de aportar la paz y el bienestar a todos? ¿Resurrección de lo rechazado por Occidente en el momento en que éste no tiene ningún sentido para ofrecer? ¿Resistencia de los individuos y grupos ante la uniformización planetaria? ¿Alternativa al terror de la movilidad revalorizando las creencias del pasado? [1] Reconozcamos que ese tipo de análisis no nos convence. En primer lugar es necesario devolver a su justo lugar el entusiasmo actual de que gozan las múltiples formas de sacralidad. El proceso de personalización tiene por efecto una deserción sin precedentes de la esfera sagrada, el individualismo contemporáneo no cesa de minar los fundamentos de lo divino: en Francia, en 1967, el 81 % de los jóvenes de quince a treinta años declaraban creer en Dios; en 1977 ya sólo eran un 62 %, en 1979, 45,5 % de los estudiantes declaraban creer en Dios. Es más, la propia religión ha sido arrastrada por el proceso de personalización: se es creyente, pero a la carta, se mantiene tal dogma, se elimina tal otro, se mezclan los Evangelios con el Corán, el zen o el budismo, la espiritualidad se ha situado en la edad kaleidoscópica del supermercado y del auto-servicio. El *turnover,* la desestabilización ha revestido lo sagrado de la misma manera que el trabajo o la moda: un tiempo cristiano, algunos meses budista, unos años discípulo de Krishna o de Maharaj Ji. La renovación espiritual no viene de una ausencia trágica de sentido, no es una resistencia al dominio tecnocrático, es un resultado del individualismo posmoderno reproduciendo su lógica flotante. La atracción de lo religioso es inseparable de la desubstancialización narcisista, del individuo flexible en busca de sí mismo, sin referencias ni certeza —aunque fuera la del poder de la ciencia—, pertenece a la misma categoría

1. P. Gaudibert, *Du culturel au sacré,* Casterman, 1981.

que los entusiasmos efímeros aunque no por ello menos poderosos por tal o cual técnica relacional, dietética o deportiva. Necesidad de encontrarse a sí mismo o de aniquilarse en tanto que sujeto, exaltación de las relaciones interpersonales o de la meditación personal, extrema tolerancia y fragilidad capaz de consentir los imperativos más drásticos, el neomisticismo participa de la desmembración personalizada del sentido y de la verdad, del narcisismo *psi,* sea cual sea la referencia al Absoluto que le subyace. Lejos de ser antinómico con la lógica principal de nuestro tiempo, el resurgimiento de las espiritualidades y esoterismos de todo tipo no hace sino realizarla aumentando el abanico de elecciones y posibilidades de la vida privada, permitiendo un cóctel individualista del sentido conforme al proceso de personalización.

Agotamiento de la vanguardia

Manifestación artística del posmodernismo: la vanguardia ha llegado al final, se ha estancado en la repetición y substituye la invención por la pura y simple inflación. Los años sesenta son el saque del posmodernismo: a pesar de su agitación, «no han realizado ninguna revolución en el ámbito de la forma estética» (p. 132), a excepción de algunas innovaciones en la novela. En otros ámbitos el arte imita las innovaciones del pasado, añadiéndose más violencia, crueldad y ruido. Para D. Bell el arte pierde entonces toda mesura, niega definitivamente las fronteras del arte y de la vida, rechaza la distancia entre el espectador y el acontecimiento, al acecho del efecto inmediato (lecciones, happenings, *Living theatre*). Los años sesenta quieren «reencontrar las raíces primitivas de la impulsión» (p. 150); una sensibilidad irracionalista se expande exigiendo sensaciones cada vez más fuertes, impactos y emociones a la manera de *Body art* y de los espectáculos rituales de H. Nietzsch. Los artistas rechazan la disciplina del oficio, tienen lo «natural» por ideal, así como la espontaneidad, y se dedican a una improvisación acelerada (Ginsberg, Keruac). La literatura adopta como tema privilegiado la locura, las inmundicias, la degradación moral y sexual (Burroughs, Guyotat, Selby, Mailer): «la nueva sensibilidad es una revancha de los sentidos contra el espíritu» (p. 139), todas las sujeciones son abandonadas

en vistas a una libertad orgiástica y obscena, en vistas a una glorificación instintiva de la personalidad. El posmodernismo es sólo otra palabra para significar la decadencia moral y estética de nuestro tiempo. Una idea que por lo demás no tiene nada de original, ya escribía H. Read a principios de los años cincuenta: «La obra de los jóvenes no es más que el reflejo atrasado de las explosiones de treinta o cuarenta años atrás».

Decir que la vanguardia es estéril desde 1930 es probablemente un juicio exagerado, inaceptable, al que sería demasiado fácil oponer varios creadores y movimientos ricos en originalidad. Así, y sea cual sea la exageración de lo dicho, desencadena, especialmente en nuestros días, un auténtico problema sociológico y estético. Pues en conjunto las rupturas se hacen cada vez más raras, la impresión de *déjà-vu* gana sobre la de novedad, los cambios son monótonos, ya no se tiene la sensación de vivir un período revolucionario. Esa caída tendencial del índice de creatividad de las vanguardias coincide con la propia dificultad de presentarse como vanguardia: «la moda de los "ismos" pasó» (p. 113), los manifiestos rimbombantes de principios de siglo, las grandes provocaciones ya no se llevan. Agotamiento de la vanguardia; ello no significa que el arte haya muerto, que los artistas hayan perdido la imaginación, ni que las obras más interesantes se han desplazado, ya no buscan la invención de lenguajes en ruptura, son más bien «subjetivas», artesanales u obsesivas y abandonan la búsqueda pura de lo nuevo. Como los discursos revolucionarios duros o el terrorismo político, la vanguardia gira en el vacío, los experimentos prosiguen pero con resultados pobres, idénticos o secundarios, las fronteras transgredidas lo son de manera infinitesimal, el arte conoce su fase depresiva. A pesar de algunas proclamaciones vanas, la revolución permanente ya no encuentra su modelo en el arte. Basta ver algunas películas «experimentales» para convencerse: indiscutiblemente se salen del circuito comercial y de la narración-representación, pero para caer en la discontinuidad por la discontinuidad, en el extremismo de los planos-secuencia donde todo permanece inmóvil, en la experimentación no como investigación sino como procedimiento. J.-M. Straub filma hasta la saciedad la misma carretera monótona. A. Warhol ya había filmado a un hombre durmiendo durante seis horas y media y el Empire State Building

durante ocho horas, siendo la duración de la película la misma que el tiempo real. «Ready-made cinematográfico», se dijo; con la diferencia de que el gesto de Duchamp tenía mayor nivel, subvertía la noción de obra, de trabajo y de emoción artística. Volver a empezar sesenta años después, con más duración pero menos humor, la operación del urinario, es el signo del desconcierto, de la desubstancialización de la vanguardia. De hecho hay más experimentación, sorpresa, audacia en el walkman, los videojuegos, el windsurfing, las películas comerciales espectaculares que en todas las películas de vanguardia y todas las desconstrucciones «Tel queliennes» [1] del relato y del lenguaje. La situación posmoderna: el arte ya no es un vector revolucionario, pierde su estatuto de pionero y de desbrozador, se agota en un extremismo esterotipado, aquí también como en otras partes los héroes están cansados.

En ese mismo momento triunfa en ultramar y cada vez más en Europa la noción propiamente dicha de «posmodernismo», que debe entenderse, por una parte como crítica de la obsesión de la innovación y de la revolución a cualquier precio, y por otra como una rehabilitación de lo rechazado del modernismo: la tradición, lo local, la ornamentación. Primero los arquitectos, ahora los pintores; se trata de atacar el concepto de vanguardia en su contenido elitista, terrorista, austero: posmodernismo o también posvanguardismo. Mientras que el modernismo era exclusivo, «el posmodernismo es inclusivo hasta el punto de integrar incluso el purismo de su adversario cuando la cosa parece justificada».[2] Posmodernismo en el sentido en que ya no se trata de crear un nuevo estilo sino de integrar todos los estilos incluidos los más modernos: pasamos la página, la tradición se convierte en fuente viva de inspiración al mismo nivel que lo nuevo, todo el arte moderno aparece como una tradición entre otras. Se puede deducir que los valores hasta el momento prohibidos son recuperados, al revés radicalismo modernista: se vuelven preeminentes el eclecticismo, la heterogeneidad de los estilos en el seno de una misma obra, lo decorativo, lo metafórico, lo lúdico,

1. Referencia a la revista *Tel quel.* (*N. del T.*)
2. C. Jencks, *Le Langage de l'architecture post-moderne*, Denoël, 1979, p. 7.

lo vernacular, la memoria histórica. El posmodernismo se rebela contra la unidimensionalidad del arte moderno y reclama obras fantasiosas, despreocupadas, híbridas: «Los edificios más representativos del posmodernismo presentan una dualidad muy clara, una esquizofrenia deliberada.» [1] Revivalismo posmoderno inseparable sin duda del entusiasmo general por lo retro pero cuya teorización explícita demuestra que su significado no puede agotarse en una simple nostalgia del pasado.

El envite es otro: el posmodernismo no tiene por objeto ni la destrucción de las formas modernas ni el resurgimiento del pasado, sino la coexistencia pacífica de estilos, el descrispamiento de la oposición tradición-modernidad, el fin de la antinomia local-internacional, la desestabilización de los compromisos rígidos por la figuración o la abstracción, en resumen el relajamiento del espacio artístico paralelamente a una sociedad en que las ideologías duras ya no entran, donde las instituciones buscan la opción y la participación, donde papeles e identidades se confunden, donde el individuo es flotante y tolerante. Resulta demasiado reductor reconocer ahí la eterna estrategia del capital ávido de comercialización rápida o incluso una forma de «nihilismo pasivo» como ha escrito un crítico contemporáneo. El posmodernismo es el registro y la manifestación del proceso de personalización que, incompatible con todas las formas de exclusión y de dirigismo, sustituye por la libre elección la autoridad de las sujeciones preestablecidas, por el cóctel fantasioso la rigidez de la «justa línea». El interés del posmodernismo reside en el hecho de que explicita que el arte moderno, que fue no obstante el primero en adoptar el orden de las lógicas abiertas, era todavía tributario de una era dirigista por el hecho de enarbolar valores vanguardistas que apuntaban únicamente al futuro. El arte moderno era una formación de compromiso, un ser «contradictorio» hecho de «terrorismo» futurista y de personalización flexible. El posmodernismo tiene por ambición resolver ese antagonismo liberando el arte de su marco disciplinario-vanguardista, instituyendo obras regidas únicamente por el proceso de personalización. De este modo el posmodernismo obedece al mismo destino que nuestras sociedades abiertas, posrevolucionarias, cuyo obje-

1. *Ibid*,, p. 6.

tivo es aumentar sin cesar las posibilidades individuales de elección y de combinaciones. Al substituir por la exclusión la inclusión, al legitimar todos los estilos de todas las épocas, la libertad creadora ya no ha de plegarse al estilo internacional, sus fuentes de inspiración, sus juegos de combinaciones aumentan indefinidamente: «El eclecticismo es la tendencia natural de una cultura libre en sus elecciones.» [1] A principios de siglo, el arte era revolucionario y la sociedad conservadora; esa situación se fue invirtiendo con el anquilosamiento de la vanguardia y los transtornos de la sociedad engendrados por el proceso de personalización. En la actualidad la sociedad, las costumbres, el mismo individuo se cambian más deprisa, más profundamente que la vanguardia: el posmodernismo es la tentativa de insuflar un nuevo dinamismo al arte suavizando y multiplicando sus reglas de funcionamiento, a imagen y semejanza de una sociedad flexible, opcional, que reduce las relegaciones.

Al preconizar el reinvestimiento del patrimonio cultural y un sincretismo *ad hoc*,[2] el posmodernismo se presenta bajo el signo de un cambio claro de valores y perspectiva, una discontinuidad en la lógica modernista. Esa ruptura sin embargo, es en muchos

1. C. Jencks, *op. cit.*, p. 128.

2. Curiosamente es el proceso inverso que parece acechar al devenir filosófico. Los años sesenta y principios de los setenta son años vanguardistas: el sincretismo es la regla del momento, se trata de romper las fronteras, de desmontar campos y conceptos, de tender puentes entre las disciplinas separadas y teorías adversas. El concepto adopta la estrategia de la abertura y la desestabilización: freudomarxismo, estructuralo-marxismo, freudismo estructuralista, antipsiquiatría, esquizo-análisis, economía libidinal, etc. La filosofía rechaza el enmarcamiento y adopta el estilo nómada. Esa fase heteróclita y revolucionaria parece ceder paso a una fase en que las disciplinas reafirman su especificidad, en que la filosofía reconstruye su territorio y recobra una virginidad momentáneamente desflorada por el contacto con las ciencias humanas. El posmodernismo artístico es sincrético y humorístico, el «posmodernismo intelectual» es estricto y austero, desconfía de las promiscuidades y ya no encuentra su modelo, como en los «años locos», en el arte o en las «esquiros» deseantes. Los carnets de identidad vuelven a estar a la orden del día. El posmodernismo artístico se reconcilia con el museo, el posmodernismo filosófico también pero al precio de la exclusión de la historia y de lo social, relegados de nuevo al orden trivialmente empírico. Vuelta del pensamiento del Ser y de los juegos de la metafísica, no se trata de un *remake*, es la manifestación filosófica de la era narcisista.

aspectos más aparente que real. Por una parte el proyecto posmoderno está obligado a tomar del modernismo su propia esencia, es decir la ruptura: romper con el modernismo sólo puede hacerse afirmando un Nuevo suplementario, en este caso la reintegración del pasado, lo que está en profundo acuerdo con la lógica modernista. No hay que hacerse ilusiones, el culto a lo Nuevo no es ni será abolido, todo lo más se vuelve cool y descrispado. Por otro lado, si el efecto del modernismo fue efectivamente el incluir continuamente nuevos temas, materiales y combinaciones, es decir desublimar o democratizar la esfera estética, el posmodernismo no hace más que dar un paso suplementario en esa dirección. De ahora en adelante el arte integra todo el museo imaginario, legitima la memoria, trata con igualdad el pasado y el presente, hace cohabitar sin contradicción todos los estilos. Fiel en eso al modernismo, el posmodernismo se define también por el proceso de abertura, por la ampliación de las fronteras. Por último, al declarar que se sitúa fuera del culto vanguardista de lo Nuevo, el posmodernismo abandona un último ideal revolucionario, renuncia al aspecto elitista del modernismo, mira de identificarse con los gustos del público a la vez que satisface a los creadores: el arte está expurgado de su aspiración revolucionaria y de su imagen jerárquica, como consecuencia de su estrategia igualitaria. El posmodernismo sólo es una ruptura superficial, culmina el reciclaje democrático del arte, continúa el trabajo de reabsorción de la distancia artística, lleva a su extremo el proceso de personalización de la obra abierta, fagocitando todos los estilos, autorizando las construcciones más dispares, desestabilizando la definición del arte moderno.

El movimiento posmoderno sigue inscribiéndose en el devenir democrático e individualista del arte. Los pintores *new-wave* de la «Figuración libre» se declaran contra la vanguardia, se niegan a jugar, afirman, el juego de la carrera hacia lo nuevo, reivindican el derecho a ser ellos mismos, vulgares, sosos, sin talento, el derecho a expresarse libremente utilizando todas las fuentes sin aspirar a la originalidad: *bad painting*. El «hay que ser absolutamente modernos» fue sustituido por la contraseña posmoderna y narcisista, «hay que ser absolutamente uno mismo», dentro de un eclecticismo laxo. No se desea otra cosa que un arte sin pretensión, sin altura ni experimentación, libre y espontáneo, a imagen

de la propia sociedad narcisista e indiferente. La democratización y personalización de las obras concluye en un individualismo flotante y *discount*, el arte, la moda, la publicidad ya no se distinguen radicalmente, todos ellos utilizan ampliamente el efecto-minuto o el de la paradoja: es nuevo lo que precisamente no quiere serlo, para ser nuevo, hay que burlarse de lo nuevo. Ese aspecto promocional del posmodernismo es la tentativa de causar sensación justamente con la ausencia de acontecimiento, de transformár en original la confesión parcial de no-originalidad; el posmodernismo aquí consagra el vacío y la repetición, crea un pseudoacontecimiento, se alinea con los mecanismos publicitarios donde la afirmación enfática de la marca basta para designar una realidad incomparable. La operación «trans-vanguardia» (B. Oliva) o «figuración libre» ni siquiera procede del «nihilismo pasivo», no contiene negación alguna; es el proceso de desubstancialización el que conquista abiertamente al arte por amalgama indiferente, por asimilación acelerada vacía de proyecto. Al igual que las grandes ideologías, el arte, en manos de la vanguardia o de la «trans-vanguardia», está determinado por la misma lógica del vacío, de la moda y del marketing.

Mientras que el arte oficial se deja llevar por el proceso de personalización y democratización, la aspiración de los individuos a la creación artística crece paralelamente: el posmodernismo no significa sólo el declive vanguardista sino simultáneamente la diseminación y multiplicación de centros y voluntades artísticas. Proliferación de los grupos de teatro amateur, grupos de música rock o pop, pasión por la fotografía y el video, entusiasmo por el baile, por los trabajos artísticos y artesanales, por el estudio de un instrumento, por la escritura; esa bulimia sólo es comparable con la de los deportes y viajes. Todo el mundo en mayor o menor grado expresa una voluntad de expresión artística, entramos realmente en el orden personalizado de la cultura. El modernismo era una fase de creación revolucionaria de artistas en ruptura, el posmodernismo es una fase de expresión libre abierta a todos. El momento en que se trataba de que las masas accedieran al consumo de las grandes obras culturales fue superado por una democratización espontánea y real de las prácticas artísticas que corría paralela con la personalidad narcisista ávida de expresión de sí misma, de creatividad, aunque fuera a la manera cool, con

gustos que oscilaban según las temporadas desde la práctica del piano a la pintura sobre seda, del baile moderno a los juegos del sintetizador. Indiscutiblemente esa cultura de masa ha sido posible por el proceso de personalización, liberando espacios de tiempo, *privilegiando la expresión* y *valorando la creación*, pero lo sorprendente es que la vanguardia de alguna manera contribuyó a ello al experimentar sin cesar nuevos materiales y propuestas, al desdeñar el oficio en provecho de la imaginación y la idea. El arte moderno ha disuelto hasta tal punto las normas estéticas que se ha creado un campo artístico abierto a todos los niveles, a todas las formas de expresión. La vanguardia ha facilitado y desculpabilizado las pruebas y movimientos artísticos de todos, labró el camino que permitió la eclosión de una expresión artística de masa.

¿Crisis de la democracia?

Si el modernismo artístico ya no perturba el orden social, no ocurre lo mismo con la cultura de masa centrada en el hedonismo, en conflicto cada vez más abierto con el orden tecnoeconómico. El hedonismo es la contradicción cultural del capitalismo: «Por una parte la corporación de los negocios exige que el individuo trabaje enormemente, acepte diferir recompensas y satisfacciones, en una palabra, que sea un engranaje de la organización. Por otra parte, la corporación anima al placer, al relajamiento, la despreocupación. Debemos ser concienzudos de día y juerguistas de noche» (p. 81). Son estas discordancias, no las contradicciones inherentes al modo producción, las que explican las diversas crisis del capitalismo. Al hacer hincapié en el divorcio entre el orden económico jerárquico-utilitario y el orden hedonista, D. Bell evidencia de manera indiscutible una contradicción esencial vivida día a día por cada uno de nosotros. Es más, no parece que esta tensión pueda ser reducida, al menos en un futuro previsible, sean cuales sean el aumento y la multiplicación de los dispositivos flexibles de personalización. El orden cool encuentra aquí su límite objetivo: el trabajo sigue siendo fatigante, su orden, comparado con el del tiempo libre, es rígido, impersonal y autoritario. A más tiempo libre, a mayor personalización, más aumenta el riesgo de que

el trabajo resulte fastidioso, vacío de sentido, de algún modo tiempo robado al tiempo lleno, el de la vida privada del yo libre. Horarios móviles, trabajo a domicilio, *job enrichment*, todo eso, contrariamente al optimismo de los creyentes de la «Tercera Ola», no modificará el perfil principal de nuestro tiempo, sea un trabajo obligado, repetitivo, monótono, que se opone a un deseo ilimitado de realización personal, de libertad y de ocio: sigue siendo la cohabitación de los contrarios, la desestabilización, la desunificación de la existencia, lo que nos caracteriza.

Así las cosas, plantear una disyunción estructural entre economía y cultura, presenta ciertas dificultades: en lo esencial, esa teoría enmascara la organización real de la cultura, oculta las funciones «productivas» del hedonismo y la dinámica del capitalismo, simplifica y cristaliza excesivamente la naturaleza de las contradicciones culturales. Uno de los fenómenos importantes reside en que desde ahora la cultura está sometida a las normas gestionarias prevalentes en la «infraestructura»: los productos culturales han sido industrializados, sometidos a los criterios de la eficacia y de la rentabilidad, tienen las mismas campañas de promoción publicitaria y de marketing. Simultáneamente, el orden tecno-económico es inseparable de la promoción de las necesidades, y por lo tanto del hedonismo, de la moda, de las relaciones públicas y humanas, de los estudios de motivación, de la estética industrial: la producción ha integrado en su funcionamiento los valores culturales del modernismo mientras que la explosión de las necesidades permitía al capitalismo, durante los «treinta gloriosos» y más, salir de sus crisis periódicas de sobreproducción. ¿Cómo sostener en esas condiciones que el hedonismo es la contradicción del capitalismo cuando está claro que es precisamente una condición de su funcionamiento y de su expansión? Ningún relanzamiento, ni crecimiento posible a largo o medio plazo sin una fuerte demanda de consumo. ¿Cómo mantener la idea de una cultura antinómica cuando el consumo se manifiesta precisamente como instrumento flexible de integración de los individuos en lo social, el medio de neutralizar la lucha de clases y abolir la perspectiva revolucionaria? No existe antinomia simple o unidimensional: el hedonismo produce unos conflictos y neutraliza otros. Si el consumo y el hedonismo han permitido resolver la radicalidad de los conflictos de clases, ha sido al precio de una generalización

de la crisis subjetiva. La contradicción en nuestras sociedades no procede únicamente de la distancia entre cultura y economía, procede también del propio proceso de personalización, de un proceso sistemático de atomización e individualización narcisista: cuanto más la sociedad se humaniza, más se extiende el sentimiento de anonimato; a mayor indulgencia y tolerancia, mayor es también la falta de confianza personal; cuantos más años se viven, mayor es el miedo a envejecer; cuanto menos se trabaja, menos se quiere trabajar; cuanto mayor es la libertad de costumbres, mayor es el sentimiento de vacío; cuanto más se institucionalizan la comunicación y el diálogo, más solos se sienten los individuos; cuanto mayor es el bienestar, mayor es la depresión. La era del consumo engendra una desocialización general y polimorfa, invisible y miniaturizada; la anomia pierde sus referencias, la exclusión a medida se ha apartado también del orden disciplinario.

Para D. Bell, resulta todavía más grave el hecho de que el hedonismo haya provocado una crisis espiritual que puede desembocar en el hundimiento de las instituciones liberales. El hedonismo tiene como consecuencia ineluctable la pérdida de la *civitas*, el egocentrismo y la indiferencia hacia el bien común, la falta de confianza en el futuro, el declive de la legitimidad de las instituciones (pp. 253-254). Al valorizar sólo la búsqueda de la realización de sí mismo, la era del consumo socava el civismo, la valentía y la voluntad (p. 92), no presenta ni valor superior ni razón de esperar: el capitalismo americano ha perdido su legitimidad tradicional fundada en la santificación protestante del trabajo y se muestra incapaz de proporcionar el sistema de motivación y de justificación que cualquier sociedad necesita y sin el cual la vitalidad de una nación se hunde. Indiscutiblemente ha habido otros factores: los problemas raciales, las bolsas de miseria en el corazón de la abundancia, la guerra del Vietnam, la contracultura han contribuido a esa crisis de confianza de América. Pero en todas partes, el hedonismo junto con la recesión económica crea una frustración de los deseos que el sistema apenas es capaz de reducir, y que puede formular soluciones extremistas y terroristas y llevar a la caída de las democracias. La crisis cultural conduce a la inestabilidad política: «En tales circunstancias, las instituciones tradicionales y los procedimientos democráticos de una sociedad se hunden y aumentan las iras irracionales con el deseo

de ver surgir a un hombre providencial que salve la situación» (p. 258). Unicamente una ación política dedicada a restringir los deseos ilimitados, a equilibrar el ámbito privado y el público, a reintroducir obligaciones legales tales como la prohibición de la obscenidad, de la pornografía, de las perversiones es capaz de reactivar la legitimidad de las instituciones democráticas: «La legitimidad puede reposar en los valores del liberalismo político si se disocia del hedonismo burgués» (p. 260). La política neoconservadora, el orden moral, ¡remedios para la enfermedad senil del capitalismo!

Privatización exacerbada de los individuos, divorcio entre las aspiraciones y las gratificaciones reales, pérdida de la conciencia cívica, todo ello no autoriza ni a diagnosticar una «mezcla explosiva a punto de estallar» ni a pronosticar el declive de las democracias. ¿No sería más acertado reconocer en ello los signos de un reforzamiento de masa de la legitimidad democrática? La desmotivación política, inseparable de los progresos del proceso de personalización, no debe esconder su complemento la eliminación de los trastornos de la edad revolucionaria, la renuncia a las perspectivas de insurrección violenta, el consentimiento quizás blando pero general ante las reglas del juego democrático. ¿Crisis de legitimación? No lo creemos: ya ningún partido rechaza la regla de la competencia pacífica por el poder, nunca como hoy la democracia ha funcionado sin un enemigo interno declarado (a excepción de grupos terroristas ultraminoritarios y sin ninguna audiencia), jamás ha estado tan segura del acierto de sus instituciones pluralistas, nunca como ahora estuvo tan en consonancia con las costumbres, con el perfil de un individuo amaestrado para la eleción permanente, alérgico al autoritarismo y a la violencia, tolerante y ávido de cambios frecuentes pero sin verdadero riesgo. «Se da demasiada importancia a las leyes y demasiado poca a las costumbres», escribía Tocqueville al observar que el mantenimiento de la democracia en América se basaba de forma preponderante en las costumbres: eso es aún más exacto en nuestros días en que el proceso de personalización no cesa de reforzar la demanda de libertad, de elección, de pluralidad, creando a un individuo relajado, fair-play, abierto a las diferencias. A medida que crece el narcisismo, triunfa la legitimidad democrática, aunque sea de manera cool; los regímenes democráticos con su pluralismo de partidos,

sus elecciones, su derecho a la oposición y a la información se parecen cada vez más a la sociedad personalizada del auto-servicio, del test y de la libertad combinatoria. Aunque los ciudadanos no utilicen su derecho político, aunque disminuya la militancia, aunque la política se torne espectáculo, ello no afecta al apego a la democracia. Si los individuos se absorben en la esfera privada, no debemos deducir apresuradamente que se desinteresan de la naturaleza del sistema político, ya que el abandono de lo político-ideológico no está en contradicción con un consenso blando, impreciso pero real respecto a los regímenes democráticos. La indiferencia pura no significa indiferencia a la democracia, significa abandono emocional de los grandes referentes ideológicos, apatía en las consultas electorales, banalización espectacular de lo político, transformación de la política en «ambiente» pero dentro del campo de la democracia. Incluso aquellos que sólo se interesan por la dimensión privada de su vida permanecen unidos, por lazos tejidos por el proceso de personalización, al funcionamiento democrático de las sociedades. La indiferencia pura y la cohabitación posmoderna de los contrarios corren parejas: no se vota, pero se exige poder votar; nadie se interesa por los programas políticos pero se exige que existan partidos; no se leen los periódicos, ni libros, pero se exige libertad de expresión. ¿Cómo podría ser de otro modo en la era de la comunicación, de la sobreelección y del consumo generalizado? El proceso de personalización obra para legitimar la democracia en tanto que aquél es, en todos los terrenos, un operador de valorización de la libertad y de la pluralidad. Sea cual sea su despolitización, el *homo psicologicus* no es indiferente a la democracia, sigue siendo en sus aspiraciones profundas un *homo democraticus,* es su mejor garante. Evidentemente la legitimación ya no está unida a un compromiso ideológico, pero ahí reside su fuerza; la legitimación ideológica, contemporánea de la edad disciplinaria, ha dejado paso a un consenso existencial y tolerante, la democracia se ha convertido en una segunda naturaleza, un entorno, un ambiente. La «despolitización» que vivimos corre paralela con la aprobación muda, difusa, no política del espacio democrático. D. Bell se inquieta por el futuro de los regímenes de la Europa del Oeste, pero, ¿qué vemos? En Italia, a pesar de acciones terroristas espectaculares, el régimen parlamentario se mantiene, aunque sea en equilibrio ines-

table; en Francia, la victoria socialista no ha dado lugar a ningún enfrentamiento de clase y las cosas, desde entonces, se desarrollan sin choques ni tensiones particulares; a pesar de una crisis económica que conlleva decenas de millones de parados, Europa no está destrozada por luchas sociales o políticas violentas. ¿Cómo explicarlo sin considerar la obra del proceso de personalización, el individuo cool y tolerante que de ella resulta, la legitimidad sorda pero eficaz, concedida por todos al orden democrático?

Quedan las contradicciones relacionadas con la igualdad. Según D. Bell, la crisis económica que sufren las sociedades occidentales se explica en parte por el hedonismo que origina aumentos de salarios permanentes y también por la exigencia de igualdad que lleva a un aumento de los gastos sociales del Estado, aumento que no es en absoluto compensado por un aumento equivalente en la productividad. Desde la Segunda Guerra Mundial, el Estado, convertido en eje central del control de la sociedad por la amplificación de sus funciones, se ve cada vez más obligado a satisfacer objetivos públicos a expensas del sector privado, así como reivindicaciones planteadas como derechos colectivos y ya no individuales: la sociedad posindustrial es una «sociedad comunitaria».[1] Vivimos una «revolución de las reivindicaciones», todas las categorías de la sociedad presentan reivindicaciones de derechos específicos en nombre del grupo más que en nombre del individuo: «revolución de los nuevos detentores de derechos» (p. 242), basada en el ideal de la igualdad, que engendra un desarrollo considerable de los gastos sociales del Estado (salud, educación, ayudas sociales, medio ambiente, etc.). Ese estallido de reivindicaciones coincide con la tendencia posindustrial al predominio creciente de los servicios, sectores en los que precisamente el aumento de la productividad es más débil: «La absorción por los servicios de una parte cada vez más importante de la mano de obra frena necesariamente la productividad y el crecimiento globales; la transferencia viene acompañada de un alza brutal del coste de los servicios tanto privados como públicos.» [2] La preponderancia de las actividades de servicios, el alza continua de su coste, los gastos sociales del Estado-providencia engendran una inflación estruc-

1. *Vers la société post-industrielle, op. cit.*, p. 203 y pp. 417-418.
2. *Ibid.*, p. 200.

tural debida al desequilibrio de la productividad. El hedonismo, como la igualdad con sus «apetitos desmesurados» contribuyen de este modo a amplificar una crisis «profunda y persistente»: «La sociedad democrática tiene reivindicaciones que la capacidad productiva de la sociedad no puede satisfacer» (p. 245).

Dentro de los límites de este ensayo, no es posible discutir, aunque sea por encima, la naturaleza de la crisis económica del capitalismo y del *Welfare State*. Subrayemos tan sólo la paradoja que consiste en que un pensamiento decididamente opuesto al marxismo acaba por adoptar finalmente una de sus características esenciales, ya que una vez más el capitalismo es analizado en función de contradicciones objetivas (aunque sea la cultura la que es antinómica y ya no el modo de producción), y de leyes prácticamente inevitables que han de llevar a los USA a la pérdida de su hegemonía mundial y a vivir el fin de siglo como «un viejo rentista» (p. 223). Claro que no todo se ha jugado, pero las medidas que se impondrían, por ejemplo para hacer el Estado-providencia, por ejemplo, de la crisis fiscal en que se encuentra, se oponen a la cultura hedonista e igualitaria de tal manera que es posible «preguntarse si la sociedad posindustrial podrá solucionar esa crisis».[1] De hecho, al establecer una disyunción entre igualdad y economía, D. Bell reifica las antinomias del capitalismo, rehúsa tener en cuenta la flexibilidad de los sistemas democráticos, la invención y el despliegue histórico. Que existen tensiones entre la igualdad y la eficacia es una evidencia, pero eso no basta para concluir que existe una contradicción entre esos órdenes. Por lo demás, ¿qué debemos entender exactamente por «contradicción» o «disyunción de los órdenes»? En ninguna parte se solventa el equívoco, y su esquema remite ora a una crisis estructural de un sistema en vías de decadencia ineluctable, ora a agarrotamientos profundos pero sobre los que es posible no obstante intervenir. ¿Igualdad contra utilidad? Lo más notable es que la igualdad es un valor flexible, traducible en el lenguaje economista de los precios y salarios, modulable según las opciones políticas. En otros momentos, por lo demás, D. Bell lo reconoce: «La prioridad de lo político en el sentido en que lo entendemos es constante.»[2]

1. *Vers la société post-industrielle, op. cit.*, p. 201.
2. *Ibid.*, p. 363.

La igualdad no va contra la eficacia, excepto de manera puntual o coyuntural, en función de los ritmos y presiones de las reivindicaciones, en función de tal o cual *política* de la igualdad. Sobre todo, no debemos perder de vista que allí donde la democracia es estructuralmente reprimida, las dificultades económicas son incomparablemente mayores y llevan a la sociedad a la penuria en el mejor de los casos, y en el peor, a la pura y simple bancarrota. La igualdad no sólo produce disfuncionamientos, obliga al sistema político y económico a moverse, a «racionalizarse», a innovar, es un factor de desequilibrio pero también de invención histórica. Así pueden adivinarse nuevas políticas sociales que deberían llevar no al «Estado mínimo» sino a una redefinición de la solidaridad social. Las dificultades del Estado-providencia, al menos en Francia, no anuncian el fin de las políticas sociales de redistribución, sino quizás el fin del estadio rígido u homogéneo de la igualdad en beneficio de «un estallido del sistema entre un régimen de protección social reservado a las categorías modestas de la población y el recurso a los seguros para las capas más acomodadas»,[1] a excepción de los grandes derechos y riesgos: la igualdad se introduciría en la era personalizada o flexible de las redistribuciones desiguales. P. Rosanvallon tiene razón al ver en los problemas actuales del Estado-providencia una crisis que va más allá de las estrictas dificultades financieras y al entenderlo como un trastorno más global en las relaciones de la sociedad con el Estado; en cambio es más difícil estar de acuerdo con él cuando lo interpreta como una duda que afecta al valor de la igualdad: «Si existe una duda esencial que afecta al Estado-providencia, es esta: ¿es aún la igualdad un valor con futuro? [2]». De hecho, la igualdad como valor no es cuestionada: la reducción de las desigualdades sigue en el orden del día, sean cuales sean las dificultades, nada nuevas por otra parte, para determinar la norma de lo justo y de lo injusto. Lo que alimenta la contestación actual del *Welfare State*, especialmente en los USA, son los efectos perversos de una política burocrática de la igualdad, es la ineficacia de los

1. A. Minc, *L' après-crise est commencé,* Gallimard, 1982, p. 60. De este modo no se sale de una cultura de la igualdad, se ponderan sus defectos (*ibid.*, pp. 46-61).

2. P. Rosanvallon, *La Crise de l'Etat-providence,* Ed. du Seuil, 1981, p. 36.

mecanismos de subsidios para reducir las desigualdades, es el carácter antiredistributario de los sistemas de prestaciones uniformes basados en la gratuidad y las formas múltiples de subvención. No se trata de un eclipse de la igualdad sino de su prosecución con medios más flexibles, con menores costes para la colectividad: de ahí esas idea nuevas como son el «impuesto negativo», la «ayuda directa a la persona», los «créditos» de educación, de salud, de vivienda,[1] dispositivos concebidos para adaptar la igualdad a una sociedad personalizada deseosa de aumentar las posibilidades de elecciones individuales. La igualdad sale de una fase moderna y uniforme y se adapta a la edad posmoderna de la modulación de las subvenciones sobre los ingresos reales, de la diversificación y personalización de los modos de redistribución, de la coexistencia de los sistemas de seguros individuales sistemas de protección social, en el momento en que precisamente la demanda de libertad es superior a la de igualdad. Crítica de la gratuidad de los servicios, denuncia de los monopolios públicos, llamada a la desestandarización y a la privatización de los servicios, todo ello corresponde a la tendencia posmoderna a privilegiar la libertad antes que el igualitarismo uniforme, pero también a responsabilizar al individuo y a la empresas obligándoles a una mayor movilidad, innovación, elección. La crisis de la socialdemocracia coincide con el movimiento posmoderno de reducción de las rigideces individuales e institucionales: menos relación vertical y paternalista entre el Estado y la sociedad, menos régimen único, más iniciativa, diversidad y responsabilidad en la sociedad y en los individuos; las nuevas políticas sociales, a corto o largo plazo, deberán proseguir la misma obra de abertura que la puesta en movimiento por el consumo de masa. La crisis del Estado-providencial es un medio de diseminar y multiplicar las responsabilidades sociales, de reforzar el papel de las asociaciones, de las cooperativas, de las colectividades locales, de reducir la altura jerárquica que separa el Estado de la sociedad, de «aumentar las flexibilidades de las organizaciones contra el aumento de las flexibilidades de los individuos»,[2] medio pues de adaptar el Estado a la sociedad

1. H. Lepage, *Demain le capitalisme,* R. Laffont, col. «Pluriel», 1978, pp. 280-292.

2. P. Rosanvallon, *op. cit.,* p. 136.

posmoderna dedicada al culto a la libertad individual, a la proximidad, a la diversidad. Para el Estado se abre el camino de entrar en el ciclo de la personalización, de adecuarse a una sociedad móvil y abierta, rechazando las rigideces burocráticas, la distancia política, aunque sea benévola, a la manera de la socialdemocracia.

CAPÍTULO V

LA SOCIEDAD HUMORISTICA

Hace mucho tiempo que se ha subrayado la amplitud del fenómeno de dramatización suscitado por los *mass media*: clima de crisis, inseguridad urbana y planetaria, escándalos, catástrofes, entrevistas desgarradoras, bajo su objetividad de superficie, las informaciones juegan con la emoción, con el «pseudo-acontecimiento», el cliché sensacional, el suspense. Más desapercibido ha pasado un fenómeno asimismo inédito, de alguna manera inverso, aunque legible a todos los niveles de la cotidianeidad: el desarrollo generalizado del código humorístico. Cada vez más, la publicidad, los programas de animación, los eslogans y la moda adoptan un estilo humorístico. Los *comics* suscitan tal entusiasmo que un periódico de San Francisco sufrió una caída espectacular de lectores al decidir la supresión de la tira de Schulz, los *Peanuts*. Incluso las publicaciones serias se dejan arrastrar por esa moda: basta con leer los títulos de los periódicos, las revistas, e incluso los artículos científicos o filosóficos. El tono universitario deja paso a un estilo más dinámico hecho de guiños y juegos de palabras. El arte, adelantándose a las demás producciones, ha integrado desde tiempo atrás el humor como una de sus dimensiones constitutivas: imposible de evacuar la carga y la orientación humorística de las obras, con Duchamp, el anti-arte, los surrealistas, el teatro del absurdo, el por art, etc. Pero el fenómeno no puede ya circuncribirse a la producción expresa de los signos humorísticos, aunque sea al nivel de una produción de masa; el fenómeno designa simultáneamente el devenir ineluctable de todos nuestros

significados y valores, desde el sexo al prójimo, desde la cultura hasta lo político, queramos o no. La ausencia de fe posmoderna, el neo-nihilismo que se va configurando no es ni atea ni mortífera, se ha vuelto humorística.

De la comicidad grotesca al humor pop

Nuestro tiempo no detenta, en absoluto, el monopolio de lo cómico. En todas las sociedades, incluidas las salvajes, donde la etnografía descubre la existencia de cultos y mitos cómicos, el regocijo y la risa ocuparon un lugar fundamental que se ha subestimado. Pero si cada cultura desarrolla de manera preponderante un esquema cómico, únicamente la sociedad posmoderna puede ser llamada humorística, pues sólo ella se ha instituido globalmente bajo la égida de un proceso que tiende a disolver la oposición, hasta entonces estricta, de lo serio y lo no serio; como las otras grandes divisiones, la de lo cómico y lo ceremonial se difumina, en beneficio de un clima ampliamente humorístico. Mientras que a partir de las sociedades estatales, el cómico se opone a las normas serias, a lo sagrado, al Estado, representando por ello otro mundo, un mundo carnavalesco popular en la Edad Media, mundo de la libertad satírica del espíritu subjetivo desde la edad clásica, en la actualidad esa dualidad tiende a difuminarse bajo el empuje invasor del fenómeno humorístico que incorpora todas las esferas de la vida social, mal que nos pese. Los carnavales y fiestas sólo tienen ahora una existencia folklórica, el principio de alteridad social que encarnaban ha sido pulverizado y curiosamente se nos presentan hoy bajo un aspecto humorístico. Los panfletos violentos perdieron su preponderancia, los cantautores ya no están de moda; ha surgido un nuevo estilo desenfadado e inofensivo, sin negación ni mensaje, característico del humor de la moda, de la escritura periodística, de los juegos radiofónicos, de la publicidad de muchos comics. Lo cómico, lejos de ser la fiesta del pueblo o del espíritu, se ha convertido en un imperativo social generalizado, en una atmósfera cool, un entorno permanente que el individuo sufre hasta en su cotidianeidad.

En esa perspectiva pueden destacarse tres grandes fases históricas de lo cómico desde la Edad Media, caracterizada cada una

por un principio dominante. En la Edad Media, la cultura cómica popular está profundamente ligada a las fiestas, a las celebraciones de tipo carnavalesco que, dicho sea de paso, llegaban a ocupar tres meses al año. En ese contexto, lo cómico está unificado por la categoría de «realismo grotesco» [1] basado en el principio del *rebajamiento* de lo sublime, del poder, de lo sagrado, por medio de imágenes hipertrofiadas de la vida material y corporal. En el espacio de la fiesta todo lo elevado, espiritual, ideal, es traspuesto, parodiado en la dimensión corporal e inferior (comer, beber, digestión, vida sexual). El mundo de la risa se edifica esencialmente a partir de las formas más diversas de groserías, de rebajamientos grotescos de los ritos y símbolos religiosos, de travestimientos paródicos de los cultos oficiales, de coronaciones y destronamientos bufos. De este modo, en el momento del carnaval, la jerarquía es invertida, el bufón es coronado rey por el conjunto del pueblo, luego sufre las burlas de ese mismo pueblo que le injuria, lo apalea cuando su reino se acaba; durante la «fiesta de los locos» se elige a un abad, un arzobispo y un papa de mascarada que cantan estribillos obscenos y grotescos al ritmo de cantos litúrgicos, transforman el altar en mesa de banquete y utilizan excrementos a modo de incienso. Después del oficio religioso, la parodia escatológica prosigue, la «clerecía» recorre las calles proyectando excrementos sobre el pueblo que le escolta. También se introducía en la iglesia un asno en cuyo honor se celebraba la misa: al final del oficio el cura rebuznaba acompañado por los fieles. Ese mismo esquema carnavalesco impregnó hasta el Renacimiento las obras literarias cómicas (parodias de los cultos y dogmas religiosos) así como las bromas, chistes, juramentos e injurias: la risa está siempre unida a la profanación de los elementos sagrados, a la violación de las reglas oficiales. Toda la comicidad medieval se vuelve imaginación grotesca que no debe confundirse con la parodia moderna, de alguna manera desocializada, formal o «estetizada». La transformación cómica por el rebajamiento es una *simbología* por

1. Mikhaïl Bakhtine, *L'Oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissauce,* Gallimard, 1970, pp. 28-29. El libro de Bakhtine es esencial para todo lo que concierne a la historia de lo cómico popular en esa época. Proporciona además elementos muy útiles para una interpretación más global de la historia de la risa. Los análisis que desarrollamos aquí se inspiran ampliamente en dicha obra.

la que la muerte es condición de un nuevo nacimiento. Al invertir lo de arriba y lo de abajo, al precipitar todo lo que es sublime y digno en los abismos de la materialidad se prepara la resurrección, un nuevo comienzo después de la muerte. Lo cómico medieval es «ambivalente», siempre se trata de dar muerte (rebajar, ridiculizar, injuriar, blasfemar) para insuflar una nueva juventud, para iniciar la renovación.[1]

A partir de la edad clásica, el proceso de descomposición de la risa de la fiesta popular está ya engranado mientras se forman los nuevos géneros de la literatura cómica, satírica y divertida alejándose cada vez más de la tradición grotesca. La risa, desprovista de sus elementos alegres, de sus groserías y excesos bufos, de su base obscena y escatológica, tiende a reducirse a la agudeza, a la ironía pura ejerciéndose a costa de las costumbres e individualidades típicas. Lo cómico ya no es simbólico, es *crítico*, ya sea en la comedia clásica, la sátira, la fábula, la caricatura, la revista o el vodevil. Entretanto lo cómico entra en su fase de desocialización, se privatiza y se vuelve «civilizado» y aleatorio. Con el proceso de empobrecimiento del mundo carnavalesco, lo cómico pierde su caracter público y colectivo, se metamorfosea en placer subjetivo ante tal o cual hecho cómico aislado, y el individuo permanece fuera del objeto del sarcasmo, a las antípodas de la fiesta popular que ignoraba cualquier distinción entre actores y espectadores, que implicaba al conjunto del pueblo mientras duraban los festejos. Simultáneamente a esa privatización, la risa *se disciplina*: debe comprenderse el desarrollo de esas formas modernas de la risa que son el humor, la ironía, el sarcasmo, como un tipo de control tenue e infinitesimal ejercido sobre las manifestaciones del cuerpo, análogo al adiestramiento disciplinario que analizó Foucault. Se trata de descomponer los agrupamientos masivos y confusos aislando a los individuos, de romper las familiaridades y comunicaciones no jerarquizadas, de instituir barreras y tabiques, de domesticar de forma constante las funciones, de producir «cuerpos dóciles» medidos y previsibles en sus reacciones. En las sociedades disciplinarias, la risa, con sus excesos y exuberancias, está ineluctablemente desvalorizada, precisamente la risa, que no exige ningún aprendizaje: en el siglo XVIII, la

1. M. Bakhtine, *op. cit.*, pp. 30-31.

risa alegre se convierte en un comportamiento despreciable y vil y hasta el siglo XIX, es considerada baja e indecorosa, tan peligrosa como tonta, es acusada de superficialidad e incluso de obscenidad. A la mecanización del cuerpo disciplinado responde la espiritualización-interiorización de lo cómico: la misma economía funcional con el objeto de evitar gastos desordenados, el mismo proceso celular que produce el individuo moderno.

Nos encontramos ahora más allá de la era satírica y de su comicidad irrespetuosa. A través de la publicidad, de la moda, de los gadgets, de los programas de animación, de los *comics*, ¿quién no ve que la tonalidad dominante e inédita de lo cómico no es sarcástica sino *lúdica*? El humor actual evacúa lo negativo característico de la fase satírica o caricaturesca. La denuncia burlona correlativa de una sociedad basada en valores reconocidos es sustituida por un humor positivo y desenvuelto, un cómico *teen-ager* a base de absurdidad gratuita y sin pretensión. El humor en la publicidad o en la moda no tiene víctima, no se burla, no critica, afanándose únicamente en prodigar una atmósfera eufórica de buen humor y de felicidad sin más. El humor de masa no se fundamenta en la amargura o la melancolía: lejos de enmascarar un pesimismo y ser la «cortesía de la desesperación», el humor contemporáneo se muestra insustancial y describe un universo radiante. «Hay marcha en el yogurt»: desapareció la tradicional gravedad o impasibilidad del humor inglés («el verdadero humor es el propio de un autor que finge gravedad y seriedad, pero pinta los objetos de un color que provoca la alegría y la risa» —Lord Kames—) al igual que la descripción meticulosa e imparcial de lo real («El humorista es un moralista que se disfraza de sabio» Bergson). En la actualidad lo cómico es extravagante e hiperbólico (la publicidad coloniza el Oriente y los gurus declaran: la serenidad consiste en agrupar todas vuestras pólizas de seguros en la UAP),* el gusto por los detalles, la objetividad del estilo inglés ha dejado paso a la borrachera del deporte y del eslogan. Sin fingir ya indiferencia y desapego, el humorista de masas es excitante, tonificante y psicodélico, reclama un registro expresivo, cálido y cordial. Para convencernos basta con escuchar el estilo de los locutores de programas para «jóvenes» en la radio (Gérard Klein): el humor en

* UAP: Union des Assurances Parisienne. (*N. del T.*)

este caso no tiene nada que ver con la agudeza, como si lo que tuviera cierta profundidad pudiera desmontar el ambiente de proximidad y comunicación. El humor, desde ahora, es lo que seduce y acerca a los individuos: W. Allen está clasificado en el hit parade de los seductores de *Play Boy*. La gente tutea, ya nadie se toma en serio, todo es «diver», proliferan los chistes que intentan evitar el paternalismo, la distancia, la broma o la anécdota clásica de banquete. El humor radiofónico, como el color de la pintura pop, se manifiesta en tonos lisos, en perogrulladas, con una familiaridad vacía, en «bocadillos» tanto más apreciados cuantas menos pretensiones tienen. Asimismo, en la vida cotidiana, se cuentan muchos menos chistes, como si la personalización de la vida se hiciera incompatible con esas formas de narración divulgadas, repetitivas y codificadas. En las sociedades más crispadas, hay una tradición viva que se apoya en los chistes de temas concretos (los locos, el sexo, el poder, ciertos grupos étnicos): ahora el humor tiende a liberarse de esos cañamazos demasiado rígidos y estructurados en favor de una broma sin osamenta, sin cabeza de turco, de una comicidad vacía que se nutre de sí misma.[1] El humor, como el mundo subjetivo e intersubjetivo, se banaliza, atrapado por la lógica generalizada de la inconsistencia. Las gracias, los juegos de palabras también pierden su prestigio: casi se piden disculpas por hacer un juego de palabras o uno se burla inmediatamente de su propia agudeza. El humor dominante ya no se acomoda a la inteligencia de las cosas y del lenguaje, a esa superioridad intelectual, es necesario una comicidad *discount* y pop desprovista de cualquier supereminencia o distancia jerárquica. Banalización, desubstancialización, personalización, reencontramos todos esos procesos en los nuevos seductores de los grandes *mass media*: los personajes burlescos, heroicos o melo-

1. El humor vacío, desestructurado, alcanza al propio significante y se despliega en el exceso lúdico de los signos: lo prueba la invasión en los *comics* de onomatopeyas, palabras extrañas inventadas para «traducir» a la manera hiper-expresiva y cómica los ruidos del mundo. «Chnf», «plomp», «ghuouhougrptch», «rrhaawh», «hougnouptch», «grmf», estos significantes no tienen sentido y se apartan de cualquier referente. Lo cómico es el resultado de la autonomía hiperbólica del lenguaje, de la vacuidad de los signos en manos del extremismo sonoro, ortográfico y tipográfico. Cf. P. Fesnault-Duruelle, *Récits et discours par la bande,* Hachette, 1977, pp. 185-199

dramáticos tuvieron su hora, ahora se impone el estilo abierto, desenvuelto y humorístico. Las películas de James Bond, las «series» americanas (*Starsky y Hutch, Amigablemente vuestros*) crean personajes que tienen en común un mismo desenfado dinámico acompañado de una eficacia ejemplar. El «nuevo» héroe no se toma en serio, desdramatiza lo real y se caracteriza por una actitud maliciosamente relajada frente a los acontecimientos. La adversidad es atenuada sin cesar por el humor cool y emprendedor del nuevo héroe mientras que la violencia y el peligro le rodean por todas partes. A imagen y semejanza de nuestro tiempo, el héroe es eficaz aunque no se implique emocionalmente en sus acciones. De ahora en adelante nadie entrará aquí si se toma en serio, nadie es seductor si no es simpático.

Al lado del humor de masas eufórico y convivencial se despliega un humor de alguna manera *underground,* desenfadado aunque con tonos desengañados, *hard*. «Hay que tener el cerebro bien despejado para llegar ahí. Pero es la condición *sine qua non*; si no uno se vuelve loco, como Iggy Pop, es decir con todos los plomos fundidos en la cabeza y una sonrisa idiota y babosa... Y ya pueden empeñarse en que el infierno es un sitio guay bien calentito con conciertos diarios de Gene Vincent con Hendrix, cuanto más tardemos en ir mejor, ¿no? Pobres desgraciados, os odio» (*Libération*). Humor posmoderno, *new-wave*, que no debe confundirse con el humor negro: el tono es sombrío, vagamente provocador, cae en lo vulgar, exhibe ostentosamente la emancipación del lenguaje, del sujeto, a menudo del sexo. En el aspecto duro del narcisismo que se deleita en la negación estética y las figuras de una cotidianeidad metalizada. En otro género, y sin desencanto, *Mad Max II* de G. Miller es un ejemplo característico de un humor hard donde se mezclan indisociablemente la extrema violencia y lo cómico. Comicidad que se parece a la ingeniosidad, al exceso hiperrealista de las maquinarias de ciencia ficción «primitivas», atroces, bárbaras. Nada de medias tintas, el humor trabaja en carne viva, en grandes planos y efectos especiales; lo macabro es superado por la apoteosis del teatro hollywoodiense de la crueldad.

Simultáneamente estamos asistiendo a un saneamiento, a una pacificación de lo cómico en la vida cotidiana. De este modo los disfraces, diversión muy apreciada en el campo en el siglo XIX, ya

no tienen sentido, a excepción de las fiestas infantiles y de los carnavales privados. Antes, los campesinos se divertían cruzando el pueblo disfrazados de soldados, de rico burgués o de mujer. También el mimo ha perdido éxito mientras que en esa época no era raro, concretamente en las bodas, caricaturizar de forma grotesca a las suegras.[1] Las tonterías y blasfemias no hacen reír, se banalizan las groserías, en la medida en que su empleo se generaliza y la moda las acapara, pierden su poder de provocación, su intensidad transgresiva. Sólo los sketch de music-hall o de café-teatro (Coluche) consiguen devolver a la grosería su virtud risible y eso, no como violación de la norma sino como amplificación y reflejo de lo cotidiano. Las farsas, que en los medios populares del siglo XIX eran las bromas más apreciadas y que a menudo no carecían de cierta brutalidad, tampoco encuentran ya mucho eco: inventar una farsa para ridiculizar a otro a los ojos de los demás provoca más rechazo que aprobación. Incluso los «artículos para bromas» van desapareciendo y están reservados a los niños: en la actualidad lo cómico exige más discreción y novedades: pasó el tiempo en el que se reía invariablemente de las mismas bromas; el humor requiere espontaneidad, «naturalidad».

Así las cosas, se observa desde hace dos o tres años una recuperación de las fiestas de disfraces de la gente joven, en las calles y escuelas, en ocasión del martes de carnaval. Fenómeno nuevo, realmente posmoderno: el individuo moderno encontraba ridículo o infantil disfrazarse; hoy no ocurre lo mismo; este rechazo parece austero, rígido, convencional. La actitud posmoderna está menos ávida de emancipación seria que de animación desenvuelta y de personalización fantasista. Ese es el secreto de este retorno relajado de lo carnavalesco: no una recuperación de la tradición, sino un efecto típicamente narcisista, hiper-individualizado, espectacular, que da lugar a una sobrepuja de máscaras, de oropeles, de disfraces, de atavíos heteróclitos. La «fiesta» posmoderna: medio lúdico de una sobrediferenciación individualista y que con todo no deja de ser ansiosamente *serio* por la búsqueda aplicada y sofisticada que comporta.

Poco a poco, lo que tiene un componente agresivo pierde su

1. Théodore Zeldin, *Histoires des passions françaises,* Ed. Recherches, 1979, t. III, p. 394.

capacidad de hacer reír: [1] las novatadas en ciertas escuelas se perpetúan pero la iniciación, para ser cómica, no debe pasar ciertos límites de agresión: más allá resulta una violación, privada de dimensión cómica. Siguiendo el irreversible proceso de «suavización de las costumbres» del que hablaba Tocqueville, lo cómico se hace incompatible con las bromas crueles de antaño: no sólo nadie se reiría viendo quemar gatos como era normal en el siglo XVI por las fiestas de San Juan,[2] sino que ni siquiera los niños encuentran divertido martirizar a los animales, como hacían en todas las civilizaciones anteriores. Mientras que lo cómico se espiritualiza, evita prudentemente atacar a otro: debe subrayarse esa actitud socialmente nueva que consiste en reprimir las risas a expensas de otro. El otro deja de ser la víctima privilegiada de los sarcasmos, la gente se ríe mucho menos que antes de los vicios y defectos ajenos: en el siglo XIX y durante la primera mitad del XX, amigos, vecinos, con sus infortunios (el cornudo por ejemplo), sus desviaciones respecto a la norma, eran la víctima de las bromas. Ahora se trata mejor al prójimo, en el mismo momento en que, como se verá, la imagen del otro pierde consistencia y se vuelve humorística a fuerza de singularidad. Como el humor lúdico en el orden de los signos de masa expresa cierto espíritu satírico, de la misma manera, en la cotidianeidad, la crítica burlona contra otro se atenúa y pierde su efecto hilarante, de acuerdo con una personalidad *psi* en busca de calor convivencial y de comunicación interpersonal.

Correlativamente el Yo se convierte en el blanco privilegiado del humor, objeto de burla y de autodepreciación, como explicitan las películas de Woody Allen. El personaje cómico ya no recurre a lo burlesco (B. Keaton, Ch. Chaplin, los hermanos Marx), su comicidad no procede ni de la inadaptación ni de la subver-

1. En el orden de la prensa o del dibujo (Wolinski, Reiser, Cabu, Gébé), asistimos a la tendencia inversa, a una escalada sin precedentes de la ferocidad caricaturesca, del humor «tonto y malo» sin la menor contradicción con el proceso de suavización de las costumbres sino originado en éste: el humor atroz puede desplegarse mejor cuando las costumbres y las relaciones humanas se pacifican. La vulgaridad, la obscenidad resurgen bajo formas humorísticas mientras que la higiene es un credo universal y el cuerpo objeto de solicitudes y cuidados permanentes.

2. Nobert Elias, *La Civilisation des moeurs*, Le livre de poche «Pluriel», p. 341.

sión de las lógicas, proviene de la propia reflexión, de la hiperconciencia narcisista, libidinal y corporal. El personaje burlesco es inconsciente de la imagen que ofrece al otro, hace reír a pesar suyo, sin observarse, sin verse actuar, lo cómico son las situaciones absurdas que engendra, los gags que desencadena según un mecanismo irremediable. Por el contrario, con el humor narcisista, Woody Allen hace reír, sin cesar en ningún momento de analizarse, disecando su propio ridículo, presentando a sí mismo y al espectador el espejo de su Yo devaluado. El Ego, la conciencia de uno mismo, es lo que se ha convertido en objeto de humor y ya no los vicios ajenos o las acciones descabelladas.

Paradójicamente con la sociedad humorística empieza verdaderamente la fase de liquidación de la risa: por primera vez funciona un dispositivo que consigue disolver progresivamente la propensión a reír. A pesar del código de los buenos modales y de la condena moral de la risa, los individuos de todas clases siempre han practicado la risa demostrativa, la risa loca, la explosión de alegría. En el siglo XIX, en las representaciones en el café-concierto, el público tenía la costumbre de dirigirse alegremente a los artistas, de reír estrepitosamente, lanzando comentarios y bromas en voz alta. Hace poco tiempo ese ambiente reinaba en algunas salas de cine populares: Fellini supo restituir ese clima rico de vida y de risas más o menos groseras en una de las escenas de su *Roma*. En los espectáculos de J. Pujol (el Pedómano), enfermeras debían evacuar a mujeres literalmente enfermas de risa; las farsas y vodeviles de Feydeau desencadenaban tales ataques de risa que los actores se veían obligados a convertir en mímica el final del espectáculo, tanta hilaridad desencadenaban.[1] ¿Qué queda de todo eso hoy, cuando el «cachondeo» en las clases desaparece, cuando en la ciudad desaparecen los pregoneros, las bromas de los charlatanes y vendedores, cuando los cines multisalas ocupan el lugar de los cines de barrio, cuando los amplificadores de las discotecas no dejan hablar, en que la música ambiental da vida al discreto silencio de los restaurantes y supermercados? ¿Por qué nos fijamos tanto en los grandes ataques de hilaridad si no porque nos hemos deshabituado progresivamente a oír esos estallidos espontáneos tan frecuentes en tiempos pasados? A medida que la

1. Th. Zeldin, *op. cit.*, p. 399 y p. 408.

polución sonora invade la ciudad, la risa se apaga, el silencio invade el espacio humano, sólo los niños parecen a salvo, por algún tiempo aún, de esa sorprendente discreción. Constatémoslo: después de la risa festiva, ahora son las explosiones intempestivas de risa lo que está en vías de desaparición, hemos entrado en una fase de depauperación de la risa, que acompaña la llegada del neonarcisismo. Por el abandono generalizado de los valores sociales que produce, por su culto a la realización personal, la personalización posmoderna cierra al individuo sobre sí mismo, hace desertar no sólo la vida pública sino finalmente la esfera privada, abandonada como está a los trastornos proliferantes de la depresión y de las neurosis narcisistas; el proceso de personalización tiene por término el individuo zombiesco, ya cool y apático, ya vacío del sentimiento de existir. Cómo entonces no darse cuenta de que la indiferencia y la desmotivación de masa, el incremento del vacío existencial y la extinción progresiva de la risa son fenómenos paralelos: en todas partes aparece la misma desvitalización, la misma erradicación de las espontaneidades pulsionales, la misma neutralización de las emociones, la misma autoabsorción narcisista. Las instituciones se vacían de su carga emocional de la misma forma que la risa tiende a disminuir y a perder la dulzura. Mientras que nuestra sociedad privilegia los valores comunicacionales, el individuo, por su parte, ya no necesita manifestarse a través de la risa demostrativa que la sabiduría popular llama con razón «comunicativa». En la sociedad narcisista, el intercambio entre los seres renuncia a los signos ostensibles, se interioriza o se psicologiza; el reflujo de la risa no es más que una de las manifestaciones de la desocialización de las formas de la comunicación, del suave aislamiento posmoderno. Es algo muy distinto de una discreción civilizada lo que debemos reconocer en la atrofia contemporánea de la risa, es realmente la capacidad de reír lo que falla, de la misma manera que el hedonismo ha comportado una debilitación de la voluntad. La desposesión, la desubstancialización del individuo, lejos de estar circunscrita al trabajo, al poder, alcanza ahora su unidad, su voluntad, su hilaridad. Concentrado en sí mismo, el hombre posmoderno siente progresivamente la dificultad de «echarse» a reír, de salir de sí mismo, de sentir entusiasmo, de abandonarse al buen humor. La facultad de reír mengua, «una cierta sonrisa» sustituye a la risa incontenible: la «belle époque»

acaba de empezar, la civilización prosigue su obra instalando una humanidad narcisista sin exuberancia, sin risa, pero sobresaturada de signos humorísticos.

Metapublicidad

Probablemente sea la publicidad la que mejor explicita la naturaleza del fenómeno humorístico: películas, vallas, anuncios renuncian poco a poco a los discursos sentenciosos y austeros en favor de un estilo a base de juegos de palabras, de frases indirectas («Qué bonitos ojos tienes», para una montura de gafas), pastiches (Renault Fuego: «El coche que corre más deprisa que su sombra»), dibujos cómicos (monigotes Michelin o Esso), grafismos sacados de los *comics*, paradojas («Mire, no hay nada que ver»: cintas adhesivas Scotch), homofonías, exageraciones y amplificaciones divertidas, gags, en resumen, un tono humorístico vacío y ligero en las antípodas de la ironía mordaz. «Vivir de amor y de Gini», eso no significa nada, ni tan sólo es megalomaníaco, es una forma humorística a medio camino entre el mensaje de solicitación y un *nonsense*. Seguramente el spot publicitario no es nihilista, no cae en la incoherencia verbal y lo irracional absoluto, su propósito viene controlado por la voluntad de señalar el valor *positivo* del producto. Ahí está el límite del *nonsense* publicitario: no todo está permitido, la extravagancia debe servir en última instancia para realzar la imagen del producto. Lo que pasa es que la publicidad puede llevar muy lejos la lógica del absurdo, el juego del sentido y el sinsentido buscando desde luego la inscripción de la marca, aunque, y esto es lo esencial, sin darse los medios de credibilidad. Esa es la paradoja: la publicidad, unánimemente estigmatizada como instrumento de adoctrinamiento, de lavado de cerebro ideológico, no se dota de los medios para esta inculcación. En sus formas avanzadas, humorísticas, la publicidad no dice nada, se ríe de sí misma: la verdadera publicidad se burla de la publicidad, del sentido como del sinsentido, evacúa la dimensión de verdad, y esa es su fuerza. La publicidad ha renunciado, no sin lucidez, a la pedagogía, a la solemnidad del sentido; cuantos más discursos, menos atención: con el código humorístico, la realidad del producto es tanto mejor resaltada por cuanto apa-

rece sobre un fondo de inverosimilitud y de irrealidad espectaculares. El discurso demostrativo fastidioso se borra, sólo queda un rastro intermitente, el nombre de la marca: lo esencial.

El humor publicitario dice la verdad de la publicidad, es decir que no es ni un relato ni un mensaje, ni mítica ni ideológica: forma vacía a la manera de las grandes instituciones y valores sociales, la publicidad no explica nada, allana el sentido, desactiva el sinsentido trágico, su modelo es sobre todo el dibujo animado. Disneylandia está aquí y ahora, en las revistas, en los muros de la ciudad y del metro, nos rodea un tenue surrealismo desprovisto de cualquier misterio, de cualquier profundidad, entregándonos a la embriaguez desencantada de la vacuidad y de la inocuidad. Cuando el humor se vuelve una forma dominante, se borra la ideología, con sus oposiciones rígidas y su escritura en letras mayúsculas.[1] Si bien todavía es posible, desde luego, encontrarle contenidos ideológicos, el funcionamiento publicitario en su especifidad humorística no por ello deja de destruir la dimensión ideológica, utilizada con un fin distinto del usual. Mientras que la ideología apunta a lo Universal, llamado lo Verdadero, el humor publicitario está más allá de lo verdadero y de lo falso, más allá de los grandes significantes, más allá de las oposiciones distintivas. El código humorístico socava la pretensión del sentido, destituye los contenidos: en el lugar y espacio de la transmisión ideológica, está la desubstancialización humorística, la reabsorción del polo referencial. La glorificación del sentido ha sido sustituida por una depreciación lúdica, una lógica de lo inverosímil.

Por su tono ligero e inconsistente, la publicidad, incluso antes de querer convencer e incitar al consumo, se designa de inmediato como publicidad: el medio publicitario tiene como primer mensaje el propio medio, la publicidad es aquí metapublicitaria. Es entonces cuando las categorías de alienación e ideología cesan de ser operativas: hay un nuevo proceso en curso que, lejos de mistificar escondiendo sus resortes, se presenta como «mistificación» al anunciar proposiciones que anulan por sí mismas su índice de

1. Cl. Lefort, «Esquisse d'une genèse de l'ideologie dans les societés modernes», en *Textures* 174, 8-9. Continuado en *Les formes de l'histoire* París, Gallimard, 1978.

verdad. De modo que la publicidad no tiene mucho que ver con las funciones tradicionalmente imputadas a la ideología: ocultación de lo real, inculcación de contenidos, ilusión del sujeto. Aunque choque con nuestra conciencia contemporánea, ampliamente hostil al hecho publicitario, no dudemos en plantearlo, en su versión humorística, como partícipe del amplio movimiento «revolucionario» de la crítica de la ilusión, movimiento inaugurado mucho antes en la pintura y luego en literatura, en el teatro, en el cine experimental a lo largo del siglo XX. Claro está que es imposible ignorar que el espacio publicitario adopta una escenografía clásica y permanece inmediatamente legible y comunicacional, que ningún trabajo formal perturba su lectura y que tanto la imagen como el texto permanecen sometidos a las constricciones de una determinada narración-representación. En resumen, precisamente aquello que los movimientos de vanguardia quisieron desmontar. Sin embargo, a pesar de esas diferencias altamente significativas, no es menos cierto que el código humorístico sitúa a la publicidad en un registro que ya no es el de la seducción clásica. El humor mantiene a distancia, impide al espectador adherirse al «mensaje», obstaculiza los sueños diurnos y el proceso de identificación. ¿No es precisamente esa distanciación la que propone el arte moderno? ¿No es la crítica de la ilusión, de la seducción, lo que ha originado totalmente la producción de las grandes obras estéticas? Igual que con Cézanne, el cubismo, los abstractos o el teatro desde Brecht, el arte cesa de funcionar en el registro de la mimesis y de la identificación, para aparecer como un puro espacio pictórico o teatral y ya no como un doble fiel de lo real, lo mismo sucede con el humor, la escena publicitaria se desliga del referente, adquiere una autonomía y se erige en hecho publicitario, en una especie de formación de compromiso entre la representación clásica y la distanciación moderna.

Crítica de la ilusión y de las magias de la profundidad que debemos resituar en una duración mucho más larga, la de las sociedades modernas que, en su experimentación histórica, se definen por su rechazo de cualquier sometimiento a un *modelo* exterior, trascendente o recibido, y correlativamente con el propósito de una autoinstitución, autoproducción de lo social por sí mismo. En una sociedad cuyo objetivo es controlarse enteramente, hacerse, verse a partir de su propio lugar, las formas de la ilu-

sión dejan de ser prevalentes y desaparecen en tanto que último vestigio de una heteronomía social. La representación y su esquema de fidelidad mimética, la seducción y la desposesión del espectador que instituye no pueden subsistir en unos sistemas que rechazan cualquier fundamento o exteriorización recibidas. En todas partes se da el mismo proceso de autonomización o de erradicación de los modelos trascendentes: con la institución del capitalismo y del mercado, la producción se libera de las antiguas tradiciones, usos y controles; con el Estado democrático y el principio de la soberanía del pueblo, el poder se emancipa de sus fundamentos antaño sagrados; con el arte moderno, las formas renuncian a la seducción representativa, a la ilusión de la mimesis y encuentran su inteligibilidad no fuera sino dentro de ellas mismas. Resituado en ese amplio contexto, el código humorístico no es más que una de las formas que adopta ese proceso de destitución de la ilusión y de la autonomización de lo social. Y cuando la publicidad se presenta como publicidad, no hace más que inscribirse en la obra ya lejana de la emergencia de una sociedad sin opacidades, sin profundidad, una sociedad transparente para sí misma, cínica, a pesar de su humor cordial.

En un plazo menor, debemos interpretar la suspensión de la ilusión engendrada por el código humorístico como una de las formas que toma el fenómeno de *participación,* hoy establecido a todos los niveles de la sociedad. Hacer participar a los individuos, volverlos activos y dinámicos, devolverles su estatuto de agentes de decisión se ha convertido en un axioma de la sociedad abierta. Por ello el ilusionismo y el desasimiento del sujeto que comporta se vuelve incompatible con un sistema que funciona en base a la opción y al libre servicio. El adiestramiento autoritario, las formas rígidas de manipulación y de domesticación se vuelven obsoletas por no tomar en consideración la actividad y la idiosincrasia del individuo. En cambio, el código humorístico y la distancia que produce entre el sujeto y la información se corresponde con el funcionamiento de un sistema que requiera la actividad, aunque sea mínima, de los individuos: en efecto, no existe humor que no exija una parte de actividad psíquica del receptor. El tiempo de la persuasión masiva, del alistamiento mecanicista dirigido a unos individuos rígidos, se eclipsa; el ilusionismo, los mecanismos de identificación ciega se vuelven arcaicos; con el có-

digo humorístico, la publicidad reclama la complicidad espiritual de la gente, se dirige a ella utilizando referencias «culturales», alusiones más o menos discretas, como a gente ilustrada. De esta manera entra en su edad cibernética.

La moda: una parodia lúdica

La moda es otro indicador destacado del hecho humorístico. Basta con hojear las revistas de moda y observar los escaparates para convencerse de ello: camisetas con dibujos o inscripciones cómicas, estilo cockpit, calcetines adornados con broches que figuran esquimales o elefantes («Personalice sus calcetines vulgares y sosos pegándoles por detrás una etiqueta con sus colores»), gorro de chico, peinado de erizo, lentejuelas y estrellas de maquillaje, lentes de estrás, etc. «La vida es demasiado corta para vestir triste.» Al eliminar todo lo que parece serio —la seriedad, como la muerte, parece considerarse actualmente un tabú— la moda líquida las últimas secuelas de un mundo crispado y disciplinario y se vuelve masivamente humorística. Lo chic, la distinción, quedan cursis por ello el *prêt-à-porter* ha suplantado la alta costura en la dinámica viva de la moda. Lo que substituye al buen gusto, al gran estilo, es lo «divertido»: la edad humorística ha acabado con la edad estética.

Indiscutiblemente, desde los años veinte, la moda no ha cesado de «liberar» la apariencia de la mujer, de crear un estilo «joven», de eliminar la apariencia fastuosa, de inventar formas extravagantes o «cómicas» (en el caso de E. Schiaparelli, por ejemplo). Ocurre que, en su conjunto, la moda femenina perteneció hasta los años sesenta a una estética refinada, de una valorización de la elegancia discreta y distinguida equivalente de alguna manera a la elegancia masculina desde Brummell. Este, no saliendo de ese universo, tanto para las mujeres como para los hombres: una cultura de la *fantasía* se ha instalado, el humor se ha convertido en uno de los valores dirigentes del aspecto vestimentario. Lo chic ya no consiste en la adopción del último grito, radica en guiñar el ojo, en la independencia respecto a los estereotipos, en el *look* personalizado, sofisticado y heteróclito para los tenores de la moda, banalizado y «relax» para el hombre de la calle.

Cada vez una mayor originalidad hipernarcisista para algunos, una mayor uniformidad desenvuelta o desenfadada para la mayoría; así la sociedad narcisista coincide con la desunificación del mundo de la moda, con la liquidación de sus criterios e imperativos, con la coexistencia pacífica de los estilos. Se acabaron los grandes escándalos, las grandes excomuniones de la elegancia, sólo queda ser uno mismo con o sin rebuscamientos pero con humor, todo está permitido, nos lo podemos poner todo: es el tiempo del «segundo nivel»; en su órbita personalizada, la moda se ha desubstancializado, ya no implica ni apuesta ni riesgo.

La moda retro surgida hace unos años es significativa a ese respecto. Años cincuenta, años sesenta, boga de los trapos, de todas las épocas, lo retro no se parece a ninguna moda por cuanto ya no se define por cánones estrictos e inéditos sino únicamente por la vaga referencia al pasado y la resurrección de los signos difuntos de la moda más o menos libremente combinados. En ese sentido, lo retro está adaptado a una sociedad personalizada, deseosa de romper los marcos de referencia e instituirse de manera flexible. Paradójicamente, es pues por el culto lúdico al pasado que lo retro resulta lo más adecuado al funcionamiento del presente. Lo retro como antimoda o como no-moda: ello no designa el fin de la moda sino su fase humorística o paródica, lo mismo que el antiarte no ha hecho más que reproducir y aumentar la esfera artística integrándole la dimensión humorística. Ahora el destino de los antisistemas es aparecer bajo el signo humorístico. Lo retro no tiene contenido, no significa nada y se afana, en una especie de parodia ligera, en explicitar y sobrexponer los significantes arcaicos de la moda. Ni nostálgica ni mortífera, esa reviviscencia caricaturesca es básicamente metasistémica: lo retro pone en escena el sistema de la moda y significa la propia moda en la repetición y la imitación en segundo grado. Aquí también los signos tienen por estadio último el momento en que se autorrepresentan, se autodesignan según un proceso metalógico de tipo humorístico al burlarse de sí mismos a través de un espejo. Nueva paradoja de las sociedades fundadas en la innovación: a partir de determinado umbral, los sistemas se desarrollan volviéndose sobre sí mismos. Si el modernismo estaba basado en la aventura y la exploración, el posmodernismo reposa en la reconquista, la autorrepresentación, humorística para los sistemas sociales, nar-

cisista para los sistemas psíquicos. La huida hacia adelante ha sido substituida por el redescubrimiento de los fundamentos, el desarrollo interior.

«Nada está más a la moda que el no parecer preocuparse por la moda. Te pones un maillot de baile o la americana Mao con el aire aburrido de aquella que renunció para siempre a los artificios declarados vulgares para defender el confort ultraclásico de las ropas de trabajo. Como quien no quiere la cosa, con ols pantaloncitos de boxeador o el uniforme de enfermera y los complementos adecuados, vas a la última moda.» Desde el tejano, la moda no ha dejado de promover prendas pertenecientes al mundo del trabajo, del ejército, del deporte. Pantalón con peto, traje de camuflaje, mono de pintor, parka y chubasquero de marino, estilo jogging, falda campesina: lo frívolo se identifica con lo serio y lo funcional, la moda imita el mundo profesional y de esta manera adopta un estilo explícitamente paródico. Al imitar la ropa utilitaria, la moda suaviza sus referencias, la solemnidad de «niña bien» se disipa, las formas pierden lo que podían tener de amanerado y afectado, la moda y su entorno cesan de oponerse radicalmente, paralelamente al movimiento universalmente visible de denegación de las oposiciones. Hoy la moda funciona con lo desaliñado, el desenfado; lo nuevo debe parecer usado y lo estudiado, espontáneo. La moda más sofisticada imita y parodia lo natural, paralelamente —también en este caso— al relajamiento de las instituciones y costumbres posmodernas. Cuando la moda ya no es un polo claramente marcado, su estilo se vuelve humorístico, y su principal recurso, el plagio vacío y neutralizado.

La parodia no tiene sólo por objeto el trabajo, la naturaleza o la propia moda son todas las culturas y la cultura las que ahora están colonizadas por el proceso humorístico. Sucedió así con la boga de las trenzas afro: inmediatamente reciclado en el registro de la moda, lo que era ritual y tradicional pierde peso y cae en la mascarada. Esa es la nueva cara del etnocidio: la exterminación de las culturas y poblaciones exóticas ha sido substituida por un neocolonialismo humorístico. Imposibilidad para los blancos de respetar lo externo y ahora ni tan sólo lo interno de sí mismos: ya ni siquiera es la exclusión, la relegación, lo que determina nuestra relación con el Otro: la sociedad posmoderna está demasiado ávida de novedades como para rechazar cualquier cosa. Al

contrario, lo acogemos todo, exhumamos y fagocitamos todo, pero a condición de burlarnos con desenvoltura del Otro. Sean cuales sean nuestras disposiciones subjetivas, la representación del Otro a través de la moda toma un aspecto humorístico, porque pertenece a una lógica de lo inédito por lo inédito, despojada de cualquier significado cultural. No es desprecio sino parodia ineluctable, independiente de nuestras intenciones.

Sin que nos demos cuenta ha surgido un fenómeno completamente inédito, y además de masa, en la moda de esos últimos años; desde ahora lo escrito está incorporado al vestido. Por todas partes, en los tejanos, camisas, jerseis, las marcas e inscripciones se ofrecen ostensiblemente a la mirada y en las camisetas se exhiben letras, siglas, sintagmas, fórmulas. Invasión de signos o tipográfica. ¿Asunto publicitario? Eso sería reducir demasiado el problema, ya que lo que está escrito no tiene a veces ninguna relación con el nombre o el producto de las empresas. ¿Voluntad de las masas de romper el anonimato, de explicitar una pertenencia de grupo, una clase de edad, una identidad cultural o regional? Ni siquiera eso. En cualquier momento cualquier persona lleva cualquier cosa, independientemente de cuaquier afirmación de identidad. De hecho, al integrar la escritura en su lógica, la moda ha hecho retroceder sus fronteras, ha aumentado el campo de sus combinaciones posibles y de este modo, la escritura, la cultura, el sentido, la afiliación funcionan con un coeficiente humorístico. Los signos están desconectados de su significación, de su uso, de su función, de su soporte, sólo queda un juego paródico, un conjunto paradójico en que el vestido da un tono de humor al escrito, el escrito humoriza el vestido: Gutenberg en comic informal y disfrazado.

Todo lo que entra en la órbita de la moda lo hace bajo el signo humorístico y, simultáneamente, todo lo pasado de moda sufre el mismo destino. ¿Hay cosa más ridícula, más cómica, retrospectivamente, que esos vestidos o peinados que hicieron furor años atrás? Lo pasado de moda, tanto próximo como lejano, hace reír, como si necesitásemos el paso del tiempo para realizar en toda su radicalidad la naturaleza humorística de la moda. Al humor ligero, desenfadado y vivo del presente corresponde el humor involuntario, vagamente pretencioso de lo pasado de moda. Así, si la moda es un sistema humorístico, no es sólo en función

de sus contenidos más o menos contingentes; mucho más profundamente, lo es por su propio funcionamiento, por su lógica interminable de promoción de lo nuevo o de lo pseudonuevo y correlativamente de desclasamiento de las formas. La moda es una estructura humorística, y no estética, por cuanto, bajo su registro, tanto lo nuevo como lo viejo están dotados ineluctablemente de un coeficiente «cómico», en función de su proceso de innovación permanente y cíclica. No hay novedad que no aparezca como forma frívola, curiosa y divertida; no hay nada retro que no provoque la sonrisa.

Como la publicidad, la moda no dice nada, es una estructura vacía, de manera que resulta equivocado ver en ella una forma moderna del mito. El imperativo de la moda no es explicar o hacer soñar, sino cambiar, cambiar por cambiar y la moda sólo existe por este proceso de desclasamiento incesante de las formas. Así ella constituye la verdad misma de nuestros sistemas históricos basados en la experimentación acelerada, en la exposición de su funcionamiento intrínseco de un modo lúdico y despreocupado. El cambio se realiza en acto, pero antes en su forma que en sus contenidos: ciertamente la moda innova, pero sobre todo parodia el cambio, caricaturiza la innovación al programar el ritmo de sus cambios, al acelerar la cadencia de sus ciclos, al identificar lo nuevo a la promoción de gadgets, al fingir ser en cada temporada la novedad fundamental. Siendo gran parodia inofensiva de nuestro tiempo, la moda, a pesar de su forcejeo en novedades, de su dinámica que induce a la obsolescencia de los signos, no es ni mortífera ni suicida (R. Köning), es humorística.

Proceso humorístico y sociedad hedonista

El fenómeno humorístico no se debe a una boga efímera cualquiera. De una manera durable y constitutiva nuestras sociedades se instituyen en lo humorístico: por el relajamiento o distensión de los mensajes que engendra, el código humorístico forma parte del amplio dispositivo polimorfo que, en todas las esferas, tiende a suavizar o a personalizar las estructuras rígidas y las obligaciones. En vez de las conminaciones coercitivas, de la distancia jerárquica y de la austeridad ideológica, se dan la proximidad

y desenfado humorísticos, lenguaje de una sociedad flexible y abierta. Al conceder derecho de ciudadanía a la fantasía, el código humorístico aligera los mensajes y les insufla una rítmica, una dinámica que corre a la par con la promoción del culto de lo natural y de la juventud. El código humorístico propone enunciados «jóvenes» y tónicos, elimina la pesadez y gravedad del sentido; es a los «mensajes» lo que la «línea» y la «forma» son al cuerpo. Así como la obesidad queda «prohibida» en un sistema que requiere la disponibilidad y movilidad permanente de los sujetos, asimismo los discursos enfáticos se eclipsan, pues son incompatibles con la exigencia de operatividad y celeridad de nuestro tiempo. Se necesita algo detonante, flash; lo pesado se disipa en aras de la «vida», de los spots psicodélicos, de la esbeltez de los signos: el código humorístico electrifica el sentido.

Cara feliz del proceso de personalización, el fenómeno humorístico tal como se presenta en nuestros días es inseparable de la edad del consumo. El boom de las necesidades y la cultura hedonista que le acompaña son los que han hecho posibles tanto la expansión humorística como el desclasamiento de las formas ceremoniosas de la comunicación. La sociedad cuyo valor cardinal es la felicidad de masa es arrastrada ineluctablemente a producir y consumir a gran escala signos adaptados a ese nuevo ethos, es decir mensajes alegres, felices, aptos para proporcionar en cualquier momento y para la mayoría una prima de satisfacción directa. El código humorístico es el complemento, el «aroma espiritual» del hedonismo de masa, a condición de no asimilar ese código al sempiterno instrumento del capital, destinado a estimular el consumo. Sin duda los mensajes y comunicaciones divertidos corresponden a los intereses del marketing, pero el verdadero problema es: ¿por qué? ¿Por qué este maremoto actual de los *comics* entre los adultos cuando hace poco tiempo, en Francia, el comic era ignorado o despreciado? ¿Por qué un lenguaje periodístico saturado de títulos burlones y ligeros? ¿Por qué el spot humorístico ha reemplazado el reclamo de siempre, «realista» y locuaz, serio y cargado de texto? Imposible explicarlo únicamente por el imperativo de vender, por los progresos del diseño o de las técnicas publicitarias. Si el código humorístico se ha impuesto, se ha propagado, es porque corresponde a nuevos *valores,* a nuevos gustos (y no solamente a los intereses de una clase), a un

nuevo tipo de individualidad que aspira al placer y a la expansión, alérgica a la solemnidad del sentido después de medio siglo de socialización a través del consumo. Sin duda el humor eufórico destinado a un amplio público no nació con la sociedad de consumo: en los USA, desde principios de siglo, existe un mercado del comic, los dibujos animados también experimentan un auge en la misma época, los reclamos divertidos aparecen alrededor de 1900 («el neumático Michelin se bebe el obstáculo», silueta jovial del «Père Lustucru», chistes del trío «Ripolin»). Pero es sólo a partir de la revolución de las necesidades, con la emergencia de las nuevas finalidades hedonistas, cuando serán posibles la generalización y la legitimación del humor lúdico.

Ahora el humor aspira a ser «natural» y tónico: las cartas al director, los artículos «in», en *Libération* o *Actuel* por ejemplo, hacen abundante uso de reflexiones exclamativas y de epifonemas, interjecciones, expresiones cotidianas y directas, en ningún momento el humor debe parecer estudiado o demasiado intelectual: «De A (pronúnciese "ei") a W (pronúnciese "dobeliu"), de AC/DC a Wild Horses, todo lo que hay que aprender (y saber) sobre los grupos de hard rock, para no pasar por un atontado en el mogollón de fin de año organizado por la hija del "Dire". No lo voy a repetir. ¡A los plumiers, muchachos, a los plumiers!» (*Libé*). El código humorístico ya no se identifica con el tacto, con la elegancia del refinamiento burgués, arrastra el lenguaje de la calle, se reviste de familiaridad y dejadez. La competencia entre las clases con vistas al dominio simbólico no esclarece sino muy superficialmente un fenómeno cuyo origen debe situarse en la revolución general del modo de vida, no en las luchas por pertenecer a una clase prestigiosa. Lejos de ser un instrumento de nobleza cultural, el código humorístico evacúa la distinción y respetabilidad de los signos de una época anterior, destrona el orden de las preeminencias y diferencias jerárquicas en beneficio de una banalización «relax» promovida al rango de valor cultural. Igualmente no debemos proseguir la denuncia marxista: hay tantas más representaciones alegres cuanto más monótono y pobre es lo real; la hipertrofia lúdica compensa y disimula la angustia real cotidiana. En realidad el código humorístico aspira al relajamiento de los signos y a despojarlos de cualquier gravedad; dicho código resulta el verdadero vector de demo-

cratización de los discursos mediante una desubstancialización y neutralización lúdicas. Democratización que se debe menos a la obra de la ideología igualitaria que al auge de la sociedad de consumo, que extiende las pasiones individualistas, induce un deseo de masa de ser libre inmediatamente y correlativamente devalúa las formas estrictas: la cultura de lo espontáneo, *free style*, de la cual el humor actual no es más que una de las manifestaciones, corre paralela con el individualismo hedonista; sólo ha sido posible históricamente por el ideal inflacionista de la libertad individual en las sociedades personalizadas.

Claro que el humor que hoy en día nos invade por todas partes no es una invención histórica radicalmente inédita. Sea cual sea la novedad del humor pop, lazos de filiación lo relacionan aún con un «estado de ánimo» particular, de un origen anterior, el *sense of humor*, difundido en el curso de los siglos XVIII y XIX en Inglaterra en particular. Por su carácter de buena convivencia, en efecto el humor contemporáneo se acerca al humor clásico, indulgente y ameno en muchos aspectos; pero si el primero resulta de la socialización hedonista, el segundo debe relacionarse con el advenimiento de las sociedades individualistas, con ese nuevo significado social de la unidad humana respecto al conjunto colectivo, uno de cuyos efectos ha sido contribuir a desvalorizar y a refrenar el uso de la violencia. El humor, a diferencia de la ironía, se presenta como una actitud que expresa cierto tipo de simpatía, de complicidad, aunque sean fingidas, con la persona a quien se dirige; nos reímos con ella, no de ella. ¿Cómo no asociar ese elemento *afectivo* propio del humor, ese matiz subjetivo con la humanización general de las relaciones interpersonales correlativas a la entrada de las sociedades occidentales en el orden democrático-individualista? Se ha producido una suavización de lo cómico al igual que una suavización de los castigos, y una disminución de la violencia de sangre; en el momento actual no hacemos otra cosa que proseguir de otro modo esa dulcificación. «Optimismo triste y pesimismo alegre» (R. Escarpit), el *sense of humor* consiste en subrayar el aspecto cómico de las cosas sobre todo en los momentos difíciles de la vida, en bromear, por penosos que sean los acontecimientos. Hoy en día en que la tonalidad dominante de lo cómico se desplaza, el humor «digno» no cesa de valorizarse: las películas de guerra americanas, por

ejemplo, se han hecho especialistas en el arte de poner en escena héroes oscuros cuyo humor frío es proporcional a los peligros que corren: después del código caballeresco del honor, el código humorístico como ethos democrático. Es imposible comprender la extensión de ese tipo de comportamiento sin relacionarlo con la ideología democrática, con el principio de autonomía individual moderna que ha permitido la valoración de las afirmaciones excéntricas voluntarias, de las actitudes no conformistas, distanciadas pero sin ostentación ni desafío, conforme a una sociedad de iguales: «Un toque de humor basta para hermanar a los hombres.» [1] El humor desempeña esa doble función democrática: permite al individuo liberarse, aunque sólo sea puntualmente, de la fuerza del destino, de las evidencias, de las convenciones, afirmar con ligereza su libertad de espíritu; simultáneamente impide al ego tomarse en serio, forjarse una imagen «superior» o altiva, manifestarse sin dominio de sí, impulsiva o brutalmente. El humor pacifica las relaciones entre los seres, desmantela las fuentes de fricciones a la vez que mantiene la exigencia de la originalidad individual. En eso se basa el prestigio social del humor, código de adiestramiento igualitario que debemos concebir aquí como un instrumento de socialización paralelo a los mecanismos disciplinarios. En estas condiciones, para ser autocontrolado, disciplinado hasta en la actitud humorística, el hombre moderno no puede identificarse con un objetivo cada vez más fijo a medida que se despliegan las tecnologías microfísicas del poder: por el humor el individuo disciplinario presenta una liberación, una desenvoltura, al menos aparente, inaugurando a ese nivel una emancipación de la esfera subjetiva que no cesa de aumentar.

El *sense of humor* con su dualidad de sátira y de sensibilidad fina, de extravagancia idiosincrásica y seriedad, correspondía a la primera revolución individualista, es decir al desarrollo de los valores de libertad, de igualdad, de tolerancia enmarcados por las normas disciplinarias del autocontrol; con la segunda revolución individualista aportada por el hedonismo de masa, el humor cambia de tonalidad, revistiéndose prioritariamente con los valores de cordialidad y de comunicación. De este modo en la prensa y sobre todo en el humor cotidiano ya no se trata tanto, en el

1. Ph. D. Thompson, *L'Humour britannique,* Lausanne, 1947, p. 27.

fondo, de ridiculizar la lógica, de denunciar o burlarse, aunque sea con benevolencia, de determinados acontecimientos, como de establecer un simple ambiente «relajado», distendido: de alguna manera el humor tiene una función *fática*. Desubstancialización de lo cómico que responde a la desubstancialización narcisista y su necesidad de proximidad comunicacional: humor pop y código convivencial forman parte de un mismo dispositivo, los dos son correlativos de la cultura *psi* y de la individualidad narcisista, los dos producen «calor» humano en una sociedad que valoriza las relaciones personalizadas, juntos democratizan los discursos y comportamientos humanos. Si el código humorístico ha alcanzado tal importancia, hasta en el habla ordinaria, no se debe tan sólo al hedonismo del consumo sino también a la psicologización de las relaciones humanas que se ha desarrollado paralelamente. El humor *fun* y desenfadado triunfa cuando la relación con el otro y con uno mismo se psicologiza o se vacía de contenido colectivo, cuando el ideal es establecer «contacto» humano, cuando ya nadie en el fondo cree en la importancia de las cosas. No tomarse en serio: esa democratización del individuo no expresa sólo un imperativo ideológico igualitario, traduce la subida de los valores *psi* como son la espontaneidad y la comunicación, traduce un cambio antropológico, el advenimiento de una personalidad tolerante, sin gran ambición, sin una alta idea de sí misma, sin creencias sólidas. El humor que nivela las figuras del sentido en guiños lúdicos está hecho a imagen y semejanza de la fluctuación narcisista, que se manifiesta una vez más como un instrumento democrático.

Los ámbitos más íntimos, antaño tabúes, el sexo, el sentimiento, entran en el juego: basta fijarse en los «pequeños anuncios» que pretenden ser divertidos y originales: «Más guapo que James Dean, más rápido que en Daytona. Más arriesgado que Mad Max... Te chifla, tú respondes, te fichamos.» Los tiempos han cambiado: ya no está mal visto exhibir los problemas que uno tiene, confesar las propias debilidades, desvelar la soledad, ahora el ideal es expresarlo en «segundo grado», por hipérboles modernistas cuya amplificación es tal que no significa nada a no ser el buen gusto humorístico del que emite el mensaje. Simultáneamente el humor se convierte en una cualidad exigida al otro: «Eres viva, simpática, te gusta intercambiar, jugar, viajar, reír,

reír, caricias, amor, amor, ¡eh! ¡eh! yo también... ¿Cómo puede ser que no te haya conocido antes? ¡Ah! ¿Eres tímida? Yo también, si te parece (acento Coluche).» Decirlo todo, pero no tomarse en serio, el humor personalizado es narcisista es tanto una pantalla protectora como un medio cool para salir a escena. Encontramos aquí la dualidad posmoderna: el código privilegiado de la comunicación con el otro se establece en clave humorística mientras que la relación con uno mismo se basa en el trabajo y el esfuerzo (terapias, regímenes, etc.). Aunque también ha aparecido un híbrido nuevo: «La risa terapéutica. Método suave, profundo para encontrar la energía vital. Por las técnicas de respiración y de despertar sensorial, abordamos nuestro cuerpo y nuestra mente en una nueva óptica hecha de abertura y disponibilidad. Esa "risa, venida de las Indias", reintroduce en nuestra vida un soplo antiguo y olvidado».

El código humorístico ha penetrado el universo femenino por mucho tiempo apartado de esa dimensión, sumido como estaba en una frivolidad de las apariencias que comportaba en realidad, como observaba E. Sullerot, una inalterable seriedad conservadora y moralizante. Con la aparición de la mujer «consumidora» en el curso de los años veinte y treinta, el arquetipo femenino empieza a cambiar, pasando de cierta melancolía a una alegría explícita, al optimismo del *keep smiling*. Hoy, el humor se instala ampliamente en la prensa femenina, desde hace poco la moda de la ropa «interior» femenina se presenta en *comic strips* (*Elle*), hay mujeres que son célebres *cartoonists*, los relatos, sobre todo desde la ofensiva feminista, hace un uso libre y desculpabilizado de las formas humorísticas, en los folletines americanos (*Cómicas damas*) las mujeres tienen el mismo modo de hablar y las mismas actitudes relajadas que los hombres. La sociedad hedonista, generalizando los gustos *fun*, ha legitimado el humor en todas las categorías sociales, en todos los grupos de edad y de sexo, un humor cada vez más idéntico, accesible a todos, «de siete a setenta y siete años».

Destino humorístico y edad «posigualitaria»

Consecuencia última de la edad del consumo, el proceso humorístico reviste la esfera del sentido social, los valores superiores se vuelven paródicos, incapaces de dejar ninguna huella emocional profunda. Bajo el empuje de los valores hedonistas y narcisistas las referencias eminentes se vacían de su substancia, los valores que estructuraban el mundo en la primera mitad del siglo XX (ahorro, castidad, conciencia profesional, sacrificio, esfuerzo, puntualidad, autoridad) ya no inspiran respeto, invitan más a la sonrisa que a la veneración: parecen fantasmas de vodevil, y sus nombres evocan a nuestro pesar algo vetusto o ridículo. Después de la fase de afirmación gloriosa y heroica de las democracias en que los signos ideológicos han rivalizado en énfasis (la nación, la igualdad, el socialismo, el arte por el arte) con los discursos jerárquicos destronados, entramos en la era democrática posmoderna que se identifica con la desubstancialización humorística de los principales criterios sociales.

Así pues el proceso humorístico designa algo más que la producción deliberada de signos «cómicos», designa simultáneamente el devenir paródico de nuestras representaciones, y ello sin que intervenga la voluntad de los individuos y grupos: ahora, incluso el más serio, el más solemne —sobre todo éste— por contraste, adquiere una tonalidad cómica. Nadie es ajeno a ello en un momento en que el propio conflicto político, la división derecha-izquierda se disuelve en una parodia de rivalidad que simbolizan perfectamente esos nuevos espectáculos altamente risibles que son los debates televisivos. Al personalizarse, la representación de lo político se ha vuelto sumamente humorística: cuanto más las grandes opciones dejan de oponerse drásticamente, más el político se caricaturiza en escenas de combate a dos o a cuatro; más aumenta la desmotivación política, más la escena política se parece a un strip-tease de buenas intenciones, de honestidad, de responsabilidad y se metamorfosea en mascarada bufa. El estadio supremo de la autonomía de lo político no es la despolitización radical de las masas, es su espectacularización, su decadencia burlesca: cuando las oposiciones de los partidos se vuelven una farsa y cada vez son más percibidas como tal, la clase política puede funcionar como un sistema cerrado, brillar en representaciones

televisadas, abandonarse a las delicias de las maniobras de estado mayor, a las tácticas burocráticas y, paradójicamente, seguir jugando el juego democrático de la representación, ante la apatía divertida del electorado. Instrumento de autonomización de los sistemas y aparatos, de lo político en este caso el proceso mismo humorístico ha entrado en su fase de autonomía: en nuestros días, la representación humorística invade los sectores más «serios», se despliega según una necesidad incontrolada, ***independientemente*** de las intenciones y finalidades de los actores históricos. Se ha convertido en un destino.

Noviembre de 1980: Coluche, candidato a la presidencia francesa despierta una amplia corriente de simpatía, mientras se constituye un comité de apoyo «serio». ¿Se podía imaginar fenómeno más revelador del devenir humorístico de la política? Un bufón candidato: ya nadie se escandaliza, salvo la propia clase política, sobre todo la izquierda. En el fondo todo el mundo está contento de que un payaso profesional ocupe la escena política, puesto que ésta se ha convertido ya en un espectáculo burlesco: con Coluche, la mascarada política es llevada, simplemente, a sus últimas consecuencias. Cuando lo político ya no tiene altura y se personaliza, no es extraño que un artista de variedades llegue a acaparar un alto porcentaje de intenciones de voto destinadas inicialmente a los líderes políticos, esos cómicos de segunda clase: por lo menos nos reiremos «de verdad». El efecto Coluche no procede ni de una nostalgia carnavalesca ni de una lógica de la transgresión (que supone un orden profundamente serio), debe verse como una parodia pura que invade los mecanismos democráticos, una parodia que exacerba la parodia de lo político.

Los valores, lo político, el arte mismo caen en esa degradación irresistible. Se acabaron los felices días del fin de siglo pasado y de principios del XX en que el arte escandalizaba: ahora, las obras más desnudas, las más problemáticas, las más «mínimas» —sobre todo éstas— tienen un efecto cómico, independientemente de su contenido. Se ha glosado abundantemente el humor de los artistas pop, la desacralización del arte, pero con más profundidad, es el conjunto del arte moderno que ha tomado con mayor o menor fuerza una tonalidad humorística. Con las grandes desconstruciones cubistas y la fantasía surrealista, con la abstracción geométrica o expresionista y la explosión de las corrientes

pop, nuevos realistas, land art, body art, happenings, patten, hoy posmodernos, el arte ha dejado de «ser serio». En su furor de innovación, el arte ha disuelto todas sus referencias clásicas, renunciado a la gracia y a la belleza, no cesa de destruir la representación, se boicotea en tanto que esfera sublime y entra de este modo en la era humorística, ese último estadio de secularización de las obras, en el que el arte pierde su estatuto trascendente y aparece como una actividad dedicada a la escalada del «cualquier cosa», al borde de la impostura. En busca de materiales desclasados, de «acciones», de formas y volúmenes elementales, de nuevos soportes, el arte se vuelve cómico a fuerza de simplicidad y de reflexión sobre su propia actividad, a fuerza de intentar escapar al Arte, a fuerza de novedades y «revoluciones». El humor de las obras ya no está en función de su contenido intrínseco, se basa en la extrema radicalización del proceso artístico, en sus desterritorializaciones radicales, que a los ojos del gran público resultan gratuitas y grotescas. La disipación de los grandes códigos estéticos, el extremismo de las vanguardias ha transformado de arriba abajo la percepción de las obras, que se vuelven equivalentes a absurdos gadgets de lujo.

Más directamente aún, con el desmembramiento de los particularismos y la sobrepuja minoritaria de las redes y asociaciones (padres solteros, lesbianas toxicómanas, asociaciones de agorafobos o de claustrofobos, de obesos, calvos, feos y feas, lo que Roszak llama la «red situacional»), el propio espacio de la reivindicación social toma una coloración humorística. Comicidad debida a la desmultiplicación, a la miniaturización interminable del derecho a las diferencias; a la manera de la broma de las cajitas que esconden otras cajitas cada vez más pequeñas, el derecho a la diferencia no cesa de desengastar los grupos, de afirmar microsolidaridades, de emancipar nuevas singularidades en las fronteras de lo infinitesimal. La representación humorística viene con el exceso pletórico de las ramificaciones y subdivisiones capilares de lo social. Nuevos eslogans: *Fat is beutiful, Bad is beautiful*; nuevas agrupaciones: *Jewish Lesbian Gang*, hombres menopáusicos, *Non-parent organisations*, ¿quién no ve el carácter humorístico de la afirmación de sí mismo y de la sociabilidad posmoderna a medio camino entre el gadget y la necesidad histórica; cómico instántaneo, debemos añadir, que se agota de inmediato, cualquier asocia-

ción entra rápidamente en las costumbres actuales. Al transistorizarse, la división social ha perdido su brillo trágico, su centralidad patética anterior, está gadgetizada bajo la proliferación de las diferencias microscópicas.

Sin duda no todas las divisiones son de este tipo: los conflictos centrados alrededor de la producción, de la distribución, del entorno, conservan sus caracteres indiscutiblemente serios. Ahora bien a medida que se disipa la ideología revolucionaria, las acciones sociales, incluso enmarcadas por los aparatos burocráticos, explotan un lenguaje y unos eslogans más distendidos; aquí o allá, carteles, banderolas, pegatinas no dudan en adoptar un estilo humorístico, más o menos sarcástico, más o menos negro (los antinucleares, los ecologistas); las manifestaciones de los movimientos «en ruptura» quieren ser alegres, incluso con disfraces concluyendo en «fiesta»: con retraso, también el militantismo se alegra un poco. En especial en los nuevos movimientos sociales, se asiste a una voluntad más o menos marcada de personalizar las modalidades del combate, de «airear» el militantismo, de no separar totalmente lo político de lo existencial, en vistas a una experiencia más global, reivindicativa, comunitaria, incluso «divertida» en algunos casos. Tomarse los problemas en serio y luchar, de acuerdo; pero sin perder el sentido del humor; la austeridad militante ya no se impone tan necesariamente como antes, el relajamiento de las costumbres hedonistas y psicologistas se inmiscuye hasta en el orden de las acciones sociales que no por ello excluyan confrontaciones a veces duras.

Así como la dispersión polimorfa de los grupos humoriza la diferenciación social, también el hiperindividualismo de nuestro tiempo tiende a suscitar una aprehensión del prójimo con tonalidades cómicas. A fuerza de personalización, cada uno se convierte para sus semejantes en un animal curioso vagamente extraño y no obstante desprovisto de misterio inquietante: el otro como teatro absurdo. La coexistencia humorística, he aquí lo que nos impone un universo personalizado; el otro no consigue chocar, la originalidad ha perdido su potencia provocadora, sólo queda la extrañeza irrisoria de un mundo en que todo está permitido, donde todo se ve y que sólo provoca una sonrisa pasajera. Ahora hay adultos que viven, visten, «luchan» como los cow-boys y los indios de la gran época durante sus meses de vacaciones, otros

«adoptan» y miman muñecas como niños, se deambula en patines, hay quien exhibe con naturalidad y toda clase de detalles sus problemas sexuales en la radio; las creencias y sectas, las prácticas y modas más inimaginables encuentran adeptos en masa; el otro ha entrado en la fase del «cualquier cosa», del desalineamiento burlesco. Así, el modo de aprehensión del otro no es ni la igualdad ni la desigualdad, es la curiosidad divertida, de manera que cada uno de nosotros se ve condenado a parecer a corto o largo plazo extraño, excéntrico ante los otros. Ultima desacralización, la relación interhumana es aquí expurgada de su gravedad inmemorial paralelamente a la caída de los ídolos y grandes de este mundo; última expropiación, la imagen que ofrecemos a los demás está destinada a ser cómica. Desposesión que se corresponde con la instituida por el inconsciente y lo reprimido: ya sea en el orden subjetivo o intersubjetivo, el individuo sufre una misma expoliación de su representación. Con el inconsciente, el ego pierde el dominio y la verdad de sí mismo; con el proceso humorístico el yo se degrada en títere ectoplásmico. No debemos ignorar pues el precio y la encrucijada de la era hedonista, que ha desubstancializado tanto la representación como la propia unidad del individuo. El proceso de personalización no se ha contentado con romper, desvalorizar, para decirlo con palabras de Nietzsche, la representación del ego con el psicoanalismo, simultáneamente ha degradado la representación interhumana al hacer del otro un ser del «tercer tipo», un gadget ridículo.

Con el devenir humorístico de las significaciones sociales y de los seres, asistimos a la última fase de la revolución democrática. Si ésta se caracteriza por un trabajo de erradicación progresiva de todas las formas de jerarquía substancial y aspira a producir una sociedad sin desemejanza de esencia, sin altura ni profundidad, el proceso humorístico, que hace perder definitivamente su majestad a las instituciones, grupos e individuos, prolonga el objetivo secular de la modernidad democrática, aunque sea con insttrumentos diferentes de la ideología igualitaria. Con la era humorística que rebaja las distancias, lo social se vuelve definitivamente adecuado a sí mismo, ya nada exige veneración, el sentimiento de las alturas es pulverizado en la desenvoltura generalizada, lo social recobra su completa autonomía conforme a la esencia del proyecto democrático. Pero simultáneamente, la era

humorística y personalizada introduce efectos tan inéditos en el dispositivo igualitario que tenemos derecho a preguntarnos si no hemos entrado ya en las sociedades de alguna manera «posigualitarias». Efectivamente, la sociedad que estaba abocada gracias a la igualdad a armonizarse sin heterogenidad ni desemejanza, está en vías de transformar al otro en extranjero, en un verdadero y estrambótico mutante; la sociedad basada en el principio del valor absoluto de cada persona es la misma en que los seres tienden a volverse zombis inconsistentes o cómicos; la sociedad en que se manifiesta el derecho de todos a ser reconocidos socialmente es también aquella en que los individuos cesan de reconocerse como absolutamente idénticos a fuerza de hipertrofia individualista. A mayor reconocimiento igualitario, mayor diferenciación minoritaria y más el encuentro interhumano se hace extrañamente chusco. Estamos destinados a afirmar cada vez más una igualdad «ideológica» y simultáneamente a sentir unos heterogeneidades psicológicas crecientes. Después de la fase heroica y universalista de la igualdad, aunque estuviera evidentemente limitada por grandes diferencias de clase, llega la fase humorística y particularista de las democracias en las que la igualdad se burla de la igualdad.

Microtecnología y sexo porno

El desmenuzamiento de la división social coincide de alguna manera con la nueva tendencia tecnológica a lo «ligero»: a la hiperpersonalización de los individuos y los grupos responde la carrera hacia la miniaturización, accesible a un público cada vez más amplio. Se han señalado hace tiempo los aspectos risibles de las innovaciones tecnológicas modernas, sus proliferaciones de accesorios, sus aberraciones de funcionalidad absoluta (las películas de J. Tatí, por ejemplo); pero en la época del hi-fi, del video, de la «pulga», ha aparecido una nueva dimensión que deja atrás el ridículo de los automatismos «inútiles». Ahora, la aprehensión humorística procede no de la excrecencia gratuita sino de la proeza tecnológica consistente en ocupar menos espacio. Todavía más pequeño: *Ultra Compact Machine*, así como el prójimo se ha convertido potencialmente en un chisme a fuerza de

desestandarización, lo tecnológico se vuelve humorístico a fuerza de «compact», de dimensiones reducidas: minicadena estereofónica, microtele, walkman, juegos electrónicos en miniatura, ordenadores de bolsillo. Efecto cómico que se debe a que lo más pequeño implica lo más complejo; el proceso interminable de reducción suscita la diversión maravillada, emocionada, del profano: ya hemos llegado a las máquinas subminiaturizadas, a las plumas electrónicas, a la minitraductora con respuesta vocal, al telereloj de pulsera, *flat-TV*. En ese afán de miniaturización, lo funcional y lo lúdico se distribuyen de una manera inédita; ha surgido una segunda generación de gadgets (aunque la palabra, evidentemente, ya no resulta adecuada), más allá de la función decorativa, más allá de los mecanismos metafuncionales. Ahora los robots, los micrordenadores son fríos, «inteligentes», económicos: el ordenador doméstico gestiona el presupuesto, compone los menús en función de las estaciones y los gustos de la familia, substituye a la «canguro», avisa a la policía o a los bomberos si se da el caso. La comicidad grotesco-surrealista de los gadgets ha dejado paso a una ciencia-ficción *soft*. Se acabó la burla: con la miniaturización informática, lo cómico de los objetos ha cesado en el momento en que precisamente el *juego* se convierte en el objetivo de las tecnologías punta (juegos video); *small is beautiful*, igual que las costumbres, el impacto humorístico de las técnicas se ha vuelto más sutil junto con los microprocesadores. Quizá tendremos cada vez menos la ocasión de burlarnos de los productos de la técnica, es ella ahora la que coloniza ese sector: en el Japón, funcionan robots domésticos de apariencia humana, verdaderos mimos programados, concretamente para reír y hacer reír.

La tecnología se ha vuelto porno: en efecto, el objeto y el sexo han entrado en el mismo ciclo ilimitado de la manipulación sofisticada, de la exhibición y la proeza, de los mandos a distancia, de las interconexiones y conmutaciones de circuitos, de las «teclas sensibles», de las combinaciones libres de programas, de la búsqueda visual absoluta. Y eso es lo que impide tomarse lo porno verdaderamente en serio. En su estadio supremo, lo porno es cómico, el erotismo de masa se vuelve parodia del sexo. ¿Quién no tiene ganas de sonreír, de reírse abiertamente en un sex-shop o en una película X? Pasado cierto umbral, el exceso «tecnológico»

es burlesco. Comicidad mucho más allá del placer de la transgresión o del levantamiento de la represión: el sexo-máquina, el sexo abandonado al juego de «lo que sea», el sexo alta fidelidad, ese es el vector humorístico. La pornografía como sexo tecnológico, el objeto como tecnología porno. Como siempre, el estadio humorístico designa el estadio último del proceso de desubstancialización: lo porno liquida la profundidad del espacio erótico, su conexión con el mundo de la ley, de la sangre, del pecado y metamorfosea el sexo en tecnología-espectáculo, en teatro indisociablemente hard y humorístico.

Narcisismo en «boîte»

Cuando lo social entra en la fase humorística, comienza el neo-narcisismo, último refugio ceremonial de un mundo sin potencia superior. A la desvalorización paródica de lo social responde el sobreinvestimiento litúrgico del Yo: es más, el devenir humorístico de lo social es una pieza esencial en la emergencia del narcisismo. A medida que las instituciones y valores sociales se entregan en su inmanencia humorística, el Yo se realza y se convierte en el gran objeto de culto de la posmodernidad. ¿De qué podemos ocuparnos seriamente hoy en día, como no sea de nuestro equilibrio físico y psíquico? Cuando los ritos, costumbres y tradiciones agonizan, cuando todo flota en un espacio paródico, aumentan la obsesión y las prácticas narcisistas, las únicas aún revestidas de una dignidad ceremonial. Se ha dicho todo sobre el ritual *psi*, sobre la codificación estricta de las sesiones, sobre el aura del análisis, etc.; no se ha destacado tanto el hecho de que hoy, el propio deporte —aunque sea suave e independiente— se ha convertido también en una práctica iniciática de un género nuevo. Conocemos el fulgurante progreso de la práctica deportiva, y especialmente de los deportes individuales; [1] más

1. «En Francia, el número de licencias de tenis pasa de 50.000 en 1950 a 125.000 en 1968, para llegar a más de 500.000 en 1977, cuadriplicándose de este modo en menos de ocho años. El de las licencias de esquí se triplica entre 1958 y 1978 para alcanzar hoy más o menos —lo que no es del todo una casualidad— los 600.000 Simultáneamente el número de futbolistas permanece estable (alrededor de 1.300.000), como el de los

interesante aún resulta el desarrollo de las actividades deportivas llamadas «libres», sin preocupación competitiva, fuera de la red de las federaciones, lejos de estadios y gimnasios. Jogging, bicicleta, esquí de fondo, rolling, walking, skate, surf, aquí los nuevos oficiantes no buscan tanto la hazaña, la fuerza, el reconocimiento, como la forma y la salud, la libertad y la elegancia de movimiento, el éxtasis del cuerpo. Ceremonia de la sensación incrementada por una ceremonia del material técnico: para sentir el propio cuerpo, conviene informarse de todas las innovaciones, adquirir y dominar las prótesis más sofisticadas, cambiar regularmente de material. Narciso se ha ataviado. De modo que al flexibilizar los marcos deportivos, al promover el deporte «abierto», el proceso de personalización sólo ha relajado el deporte superficialmente; al contrario, al generalizarse, éste no hace más que metamorfosearse en una liturgia cada vez más absorbente, en las antípodas del código humorístico. No se hacen ya bromas con el propio cuerpo ni con la salud. Al igual que el análisis, el deporte se ha convertido en un *trabajo*, una inversión permanente que debe gestionarse metódicamente, escrupulosamente, «profesionalmente» de alguna manera. Unica revancha del proceso humorístico, lo que ha podido movilizar y apasionar intensamente al individuo deportivo, lo que ha galvanizado todas sus energías, es abandonado cada seis meses o cada dos años. Surge una nueva pasión: después de la bicicleta, la tabla de surf, con la misma seriedad, el mismo culto definitivo. La moda y sus ciclos han alcanzado al propio narcisismo.

Ciertos lugares tienen el poder de ofrecerse como símbolo puro de la época por la condensación y la integración de los rasgos característicos de la modernidad que realiza: así es el *Palace* donde se despliega ampliamente el proceso humorístico y narcisista, sin contradicción. Neonarcisismo de los jóvenes más ansiosos por electrizarse, por sentir su cuerpo en el baile,

---

aficionados al rugby (147.000). La preferencia por lo individual se afirma también en los deportes populares. Los judokas se han triplicado en diez años (200.000 en 1966 y 600.000 en 1977). Si proseguimos el análisis de los contenidos de la evolución desde 1973 nos damos cuenta de que en todas partes el músculo retrocede» (A. Cotta, *La société ludique*, Grasset, 1980, pp. 102-103).

que por comunicar con el otro: el hecho es de sobras conocido. Pero asimismo, cambio extravagante del Palace. Transformación del espacio: la «boîte» ocupa un teatro abandonado, cuya arquitectura vetusta respeta introduciendo las técnicas audiovisuales más sofisticadas: *loft* de masa. Metamorfosis del nigt-club: se acabaron las salas aterciopeladas y su función explícita de ligue, aquí, la «boîte» es simultáneamente un lugar de concierto, un espectáculo total, una animación visual electroacústica compuesta de «efectos especiales», de lásers, proyecciones de películas, robots electrónicos, etc. El espectáculo está en todas partes: en la propia música, en la gente, en el exhibicionismo *in*, en los shows luminocinéticos, en el quién-da-más de «looks», de sonidos, de juegos de luz. Esa hiperteatralización es lo que vacía el Palace de toda seriedad, lo convierte en un lugar flotante y polivalente, un lugar neobarroco con un toque «delirante». Exceso de representaciones que desde luego desconcierta, fascina, no sin efectos humorísticos, hasta tal punto lo espectacular es desenfrenado, desproporcionado, puesto en órbita sobre sí mismo. Fascinación humorística, caleidoscopio *new-wawe*. Transformación del propio espectáculo: todo ese lujo de demostraciones no ha sido pensado en el fondo para ser mirado o admirado sino para «desmadrarse», para olvidar y sentir. Lo espectacular, condición del narcisismo; el lujo de fuera, condición de la inversión de dentro, la lógica paradójica del Palace es humorística. Todo en él es excesivo, el sonido, los light-shows, la rítmica musical, la gente que circula y pisotea, el frenesí de singularidades: inflación psicodélica, feria de signos e individuos, necesaria para la atomización narcisista pero también para la banalización irreal del lugar. Allí se circula como entre los diez mil productos de un hipermercado: nada tiene un sitio asignado, nada tiene una etiqueta sólida, la superproducción nocturna vacía de su substancia todo lo que incorpora. El Palace como agrupamiento-gadget, tecnología-gadget, boîte-gadget. Espectáculo o discoteca, concierto o teatro, happening o representación, dinámica de grupo o narcisismo, fiebre musical o distancia cool, estas distinciones se tambalean, cada una anula o sobredetermina a la otra, cada una convierte en humorística a la otra en un espacio multifuncional e indeterminado. Todo está allí simultáneamente, indecidiblemente, todas las dimensiones, todas las categorías se encuentran en una coexistencia

cómica al estar abandonadas al juego de la emulación por la emulación: el humor del Palace emana de un proceso hiperbólico vacío y generalizado. Por ello, y arriesgándonos a contradecir a su promotor, el Palace no encuentra su modelo en la fiesta, ni siquiera en una fiesta posmoderna. Al contrario de cualquier transgresión, de toda violencia simbólica, el Palace funciona con una lógica de la acumulación y de lo espectacular; lo sagrado, el estar-juntos, la reviviscencia del sol quedan definitivamente abolidos en provecho de un narcisismo colectivo. Primera boîte humorística —parisina, se entiende—, el Palace es la réplica del centro Beaubourg, primer gran museo humorístico, abierto y sin tabiques en el que todo circula sin cesar, individuos, grupos, escaleras, exposiciones, en que las obras y el mismo museo cobran una coloración de gadgets. Así como la moda del vestir se ha relajado al imitar los uniformes de trabajo, asimismo Beaubourg se ha inspirado en la fábrica o la refinería. Al democratizarse, el museo pierde su austeridad y, con sus tubos policromos, se convierte él mismo en una curiosidad humorística. Beaubourg, el Palace: en su trabajo inexorable, el proceso humorístico no ha perdonado ni los lugares de la cultura ni los lugares de la noche.

CAPÍTULO VI

VIOLENCIAS SALVAJES, VIOLENCIAS MODERNAS

La violencia apenas ha conseguido, casi, ganar los favores de la investigación histórica, al menos aquella que, por debajo de la espuma de los acontecimientos más o menos contingentes, se esfuerza en teorizar los movimientos de gran amplitud, las grandes continuidades y discontinuidades que miden el devenir humano. La cuestión con todo invita a conceptualizar basándose en los grandes períodos históricos: durante milenios, a través de las formaciones sociales más diversas, la violencia y la guerra siempre han sido *valores* dominantes, la crueldad se ha mantenido con tal legitimidad que ha podido funcionar como «ingrediente» en los placeres más preciados. ¿Qué nos ha cambiado hasta ese punto? ¿Cómo las sociedades de sangre han podido dejar paso a sociedades suaves donde la violencia interindividual no es más que un comportamiento anómalo y degradante, y la crueldad un estado patológico? Semejantes preguntas no tienen mucho prestigio hoy comparadas con las que suscita el poder desmultiplicado de los Estados modernos, por el equilibrio del terror y la carrera armamentista: ocurre como si después del momento todo-económico y el momento todo-poder, la revolución de las relaciones de hombre a hombre nacidas con la sociedad individualista quedase como un tema menor, privado de toda eficacia propia, que no mereciese nuevos desarrollos. Es como si, bajo el choque de las dos guerras mundiales, de los campos nazis y estalinistas, de la generalización de la tortura y en el momento actual el recrudecimiento de la criminalidad violenta o del terrorismo, nuestros contemporáneos

se negaran a registrar esa mutación multisecular y retrocedieran ante la tarea de interpretar el irresistible movimiento de pacificación de la sociedad; la hipótesis de la pulsión de muerte y de la lucha de clases contribuyeron a acreditar la imagen de un principio de conservación de la violencia y retrasar la interrogación sobre su destino.

No era esta la indecisión de los grandes espíritus del siglo XIX que, como Tocqueville o Nietzsche, para citar dos pensamientos sin duda ajenos entre sí aunque igualmente fascinados por el auge del fenómeno democrático, no dudaban en plantear la cuestión con toda su brutal nitidez, insoportable para el pensamiento-spot de nuestros días. Más cerca de nosotros, los trabajos de N. Elias y luego de P. Clastres, a niveles diferentes, han contribuido a revitalizar la interrogación. Ahora debemos proseguirla, prolongarla analizando la violencia y su evolución en sus relaciones sistemáticas con los tres ejes mayores: el Estado, la economía y la estructura social. Conceptuar la violencia: lejos de las lecturas mecanicistas, ya sean políticas, económicas o psicológicas, debemos establecer la violencia como un comportamiento dotado de un sentido articulado con el todo social. Violencia e historia: más allá del escepticismo erudito y el alarmismo estadístico-periodístico, debemos remontarnos algo más atrás en el tiempo, poner al día las lógicas de la violencia, con el fin de delimitar, dentro de lo posible, nuestro presente, en el momento en que por todas partes se proclama con mayor o menor pertinencia la entrada de las sociedades occidentales en una era radicalmente nueva.

Honor y venganza: violencias salvajes

A lo largo de los milenios en que las sociedades han funcionado de un modo salvaje, la violencia de los hombres, lejos de explicarse a partir de consideraciones utilitarias, ideológicas o económicas, ha sido regulada esencialmente en función de dos códigos estrictamente corolarios, el honor, la venganza, de los que cuesta comprender el significado exacto, por haber sido eliminados de la lógica del mundo moderno. Honor, venganza, dos imperativos inmemoriales, inseparables de las sociedades primitivas, sociedades «holistas» aunque igualitarias en las que los agentes individua-

les están subordinados al orden colectivo y en las que, simultáneamente, «las relaciones entre hombres son más importantes, más altamente valorizadas que las relaciones entre hombres y cosas».[1] Cuando ni el individuo ni la esfera económica tienen una existencia autónoma y están sometidos a la lógica del estatuto social, reina el código del honor, el primado absoluto del prestigio y de la estima social, como el código de la venganza que significa la subordinación del interés personal al interés de grupo, la imposibilidad de romper la cadena de alianzas y de generaciones, de los vivos y los muertos, la obligación de poner en juego la vida en nombre del interés superior del clan o linaje. El honor y la venganza expresan directamente la prioridad del conjunto colectivo sobre el agente individual.

Estructuras elementales de las sociedades salvajes, el honor y la venganza son códigos de sangre. Allí donde predomina el honor, la vida poco vale comparada con la estima pública; el valor, el desprecio de la muerte, el desafío son virtudes muy valoradas, la cobardía es despreciada en todas partes. El código del honor conmina a los hombres a afirmarse por la fuerza, a ganarse el reconocimiento de los demás antes de afianzar su seguridad, a luchar a muerte para imponer respeto. En el universo primitivo, la honra es lo que ordena la violencia, so pena de humillación nadie debe soportar una afrenta o un insulto; querellas, injurias, odios y celos, tienen un final sangriento, mucho más que en las sociedades modernas. Lejos de manifestar una impulsividad descontrolada, la belicosidad primitiva es una lógica social, un modo de socialización consustancial al código del honor.

La guerra primitiva no puede separarse del honor. En función de ese código cada hombre adulto debe ser un guerrero, valiente y decidido ante la muerte. Es más, el código del honor proporciona el motor, el estimulante social de las empresas guerreras; sin ninguna finalidad económica, la violencia primitiva es, en muchos casos, guerra para el prestigio, para adquirir gloria y fama, asociadas a la captura de signos y botines, cabelleras, caballos, prisioneros. El primado de honor puede dar lugar así, como ha demostrado P. Clastres, a esas cofradías de guerreros totalmente dedicados a las hazañas armadas, obligados a desafiar a la muerte

1. Louis Dumont, *Homo aequalis,* Gallimard, 1977, p. 13.

constantemente, a competir en valentía, competición que los lanza a expediciones cada vez más audaces que les lleva ineluctablemente a la muerte.[1]

Si la guerra primitiva está estrechamente vinculada al honor, lo está de la misma manera al código de la venganza: se es violento por prestigio o por venganza. Los conflictos armados se desencadenan para vengar un ultraje, una muerte o incluso un accidente, una herida, una enfermedad atribuidas a las fuerzas malignas de un brujo enemigo. Es la venganza lo que exige que se vierta sangre enemiga, que los prisioneros sean torturados, mutilados o devorados ritualmente, es ella la que decide en última instancia que un prisionero no debe intentar evadirse, como si sus padres o su grupo no fueran bastante valerosos para vengar su muerte. Asimismo, el miedo a la venganza de los espíritus de los enemigos sacrificados es el que impone los rituales de purificación del verdugo y su grupo. Más aún: la venganza no sólo se ejerce contra las tribus enemigas, exige también el sacrificio de mujeres o niños de la comunidad a modo de reparación del desequilibrio ocasionado, por ejemplo, por la muerte de un adulto en plena juventud. Debemos despsicologizar la venganza primitiva, que no tiene nada que ver con la hostilidad reprimida: entre los Tupinambas un prisionero vivía a veces decenas de años en el grupo que le había capturado, gozaba de gran libertad, podía casarse y era querido y cuidado por sus dueños y mujeres como uno del pueblo; eso no impedía que la ejecución del sacrificio fuera ineluctable.[2] La venganza es un imperativo social, independiente de los sentimientos de los individuos y los grupos, independiente de las nociones de culpabilidad o de responsabilidad individuales y que fundamentalmente manifiesta la exigencia de orden y simetría del pensamiento salvaje. La venganza es «el contrapeso de las cosas, el restablecimiento de un equilibrio provisionalmente roto, la garantía de que el orden del mundo no va a sufrir cambios»,[3] es decir, la exigencia de que en ninguna parte se pueda establecer de forma duradera un exceso o una carencia. Si existe una edad

1. Pierre Clastres, «Malheur du guerrier sauvage», en *Libre,* 1977, n.° 2.

2. Alfred Métraux, *Religions et magies indiennes,* Gallimard, 1967, pp. 49-53.

3. P. Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki,* Plon, 1972, p. 164.

de oro de la venganza la debemos buscar en los salvajes: constitutiva del universo primitivo, la venganza impregna todas las grandes acciones individuales y colectivas, es a la violencia lo que los mitos y sistemas de clasificación son al pensamiento «especulativo», realizando la misma función de ordenación del cosmos y de la vida colectiva, en favor de la negación de la historicidad.

Es por eso que las recientes teorías de R. Girard sobre la violencia[1] nos parecen basadas en un contrasentido radical; en efecto, decir que el sacrificio es un instrumento de prevención contra el proceso interminable de la venganza, un medio de protección al que recurre la comunidad entera ante el ciclo infinito de las represalias y contra-represalias, es omitir una realidad primera del mundo primitivo: a saber, que la venganza, lejos de ser lo que hay que frenar, es a lo que deben ser obligados imperativamente los hombres. Ni la venganza es una amenaza, un terror a eliminar, ni el sacrificio es un medio de frenar la violencia pretendidamente disolvente de las venganzas intestinas gracias a un sustituto cualquiera. A esa visión-pánico de la venganza, debe oponerse la de los salvajes, entre los cuales resulta un instrumento de socialización, un *valor* tan indiscutible como la generosidad. Inculcar el código de la venganza, devolver golpe por golpe, esa es la regla fundamental: en los Yanomami si un niño tira al suelo a otro por descuido, la madre de este último le intima a que pegue al otro: «¡véngate, vamos, véngate!».[2] Lejos de ser, como para R. Girard, una manifestación no histórica, bioantropológica, la violencia vengativa es una institución social; no es un proceso «apocalíptico» sino una violencia *limitada* que mira de equilibrar el mundo, de instituir una simetría entre los vivos y los muertos. No debemos concebir las instituciones primitivas como máquinas para rechazar o desviar una violencia trans-histórica, sino como máquinas para producir y normalizar la violencia. En esas condiciones, el sacrificio es una manifestación del código de la venganza, no lo que impide su despliegue: ni substitución ni desplazamiento, el sacrificio es el efecto directo del principio de venganza, una

1. René Girard, *La Violence et le sacré,* Grasset, 1972.
2. Jacques Lizot, *Le Cercle des feux,* Ed. du Seuil, 1976, p. 102.

exigencia de sangre sin disfraces, una violencia al servicio del equilibrio, de la perennidad del cosmos y de lo social.

La perspectiva clásica de la venganza, tal como se expresa en la obra de M. R. Davie por ejemplo, no es mucho más satisfactoria: los grupos primitivos «no poseen ni un sistema desarrollado de legislación, ni jueces ni tribunales para el castigo de los crímenes y sin embargo sus miembros viven generalmente en paz y seguridad. En este caso, ¿qué es lo que reemplaza el procedimiento judicial de los civilizados? Encontraremos la respuesta a esta pregunta en la práctica de la justicia personal o de la venganza privada».[1] ¿La venganza como condición de la paz interior, y equivalente de la justicia? Concepción muy discutible ya que la venganza acostumbra a la violencia, legitima las represalias, arma a los individuos, mientras que la institución judicial tiene como objetivo prohibir el recurso a las violencias privadas. La venganza es un dispositivo que socializa por la violencia; nadie puede dejar impune la ofensa o el crimen, nadie tiene el monopolio de la fuerza física, nadie puede renunciar al imperativo de verter la sangre enemiga, nadie se remite a otro para afianzar su seguridad. ¿Qué decir si no que la venganza primitiva está en contra del Estado, que su acción apunta a impedir la constitución de sistemas de dominio político? Al hacer de la venganza un deber imprescriptible, todos los hombres son iguales ante la violencia, nadie puede monopolizar la fuerza o renunciar a ella, nadie es protegido por una instancia especializada. De manera que no sólo es por la guerra y su obra centrífuga de dispersión como la sociedad primitiva llega a conjurar el advenimiento del dispositivo estatal;[2] también es desde dentro, por el código de honor y de la venganza, que contrarresta el deseo de sumisión y de protección, como se impide la emergencia de una instancia que acapare poder y derecho a matar.

Simultáneamente el código de la venganza sirve para impedir el surgimiento del individuo independiente, replegado sobre su propio interés. Aquí se lleva a cabo la prioridad del todo social sobre las voluntades individuales, los vivos se encargan de afirmar

1. M. R. Davie, *La Guerre dans les sociétés primitives,* Payot, 1931, p. 188.
2. P. Clastres, «Archéologie de la violence», en *Libre,* 1977, n.º 1, p. 171.

en la sangre su solidaridad con los muertos, de afirmar su pertenencia al grupo. La venganza de sangre está en contra de la división de los vivos y los muertos, contra el individuo separado, y por ello es un instrumento de socialización holista como la regla del don, que instituye no tanto el paso de la naturaleza a la cultura como el funcionamiento holista de las sociedades, la preeminencia de lo colectivo sobre lo individual por la obligación de la generosidad, del don de las hijas y hermanas y la prohibición de la acumulación y el incesto.

La comparación puede proseguirse tal vez con otra institución, ésta de tipo violento, las ceremonias iniciáticas que marcan el paso de los jóvenes a la edad adulta y que van acompañadas de torturas rituales intensas. Hacer sufrir, torturar, procede del orden holista primitivo, ya que lo que se trata de manifestar de manera ostensiva, en el propio cuerpo es la subordinación extrema del agente individual al conjunto colectivo, de todos los hombres sin distinción a una ley superior intangible. El dolor ritual, medio último de significar que la ley no es humana, que se debe recibirla, y no discutirla o cambiarla, es la manera de marcar la superioridad ontológica de un orden venido de fuera y como tal sustraído a las iniciativas humanas que miran de transformarlo. Por el aplastamiento del iniciado bajo la prueba del dolor, se trata de inscribir en el cuerpo la heteronomía de las reglas sociales, su preeminencia implacable y, en consecuencia, impedir el nacimiento de una instancia separada del poder que se otorgase el derecho de introducir un cambio histórico.[1] La crueldad primitiva es como la venganza, una institución holista, contra el individo que se autodetermina, contra la división política, contra la historia: así como el código de venganza exige a los hombres que arriesguen su vida en nombre de la solidaridad y del honor del grupo, también la iniciación exige de los hombres una sumisión muda de su cuerpo a las reglas trascendentes de la comunidad.

Como la iniciación, la práctica de los suplicios revela el significado profundo de la crueldad primitiva. La guerra salvaje no sólo consistía en la organización de incursiones y masacres, se trataba además de capturar enemigos a los que se infligía, tanto

1. Cf. Clastres, *La Société contre l'Etat,* Ed. du Minuit, 1974, pp. 152-160.

por parte de los hombres como por parte de los jóvenes o las mujeres, unos suplicios de una ferocidad inaudita que sin embargo no inspiraban el menor horror o indignación. Esa atrocidad de las costumbres ha sido desde siempre conocida pero, a partir de Nietzsche que las interpretaba como una fiesta de las pulsiones agresivas y luego de Bataille, que las consideraba un derroche improductivo, la lógica social y política de la violencia ha sido ocultada mucho tiempo por las problemáticas «energéticas». La crueldad primitiva nada tiene que ver con el «placer de hacer sufrir», no puede asimilarse a un equivalente pulsional de un daño sufrido: «Hacer sufrir causaba un placer infinito, en compensación del daño sufrido proporcionaba a las partes dañadas un contraplacer extraordinario».[1] Independientemente de los sentimientos y emociones, el suplicio salvaje es una práctica ritual exigida por el código de la venganza, con el objeto de instaurar un equilibrio entre vivos y muertos: la crueldad es una lógica social, no una lógica del deseo. También es cierto que Nietzsche entrevió lo esencial del problema al relacionar la crueldad con la *deuda*, aunque dotase a ésta de un significado moderno, materialista, basado en el intercambio económico.[2] De hecho, la atrocidad de las torturas salvajes sólo tiene sentido si se relaciona con esa deuda específica y extrema que une vivos y muertos: deuda extrema, primero por el hecho de que los vivos no pueden prosperar sin conciliarse con sus muertos dotados de un poder particular que representaba una de las mayores amenazas posibles, luego por el hecho de que esa deuda concierne a dos universos siempre amenazados de disyunción radical, el visible y el invisible. De modo que se necesita un *exceso* para compensar el déficit de la muerte, se necesita un exceso de dolor, de sangre o de carne (en el festín antropofágico) para cumplir el código de la venganza, es decir para transformar la disyunción en conjunción, para restablecer la paz y la alianza con los muertos. Venganza primitiva y sistemas de crueldad son inseparables como medios de reproducción de un orden social inmutable.

De ello se deduce que el exceso de los suplicios no es ajeno a la lógica del intercambio, por lo menos la que relaciona vivos

1. Nietzsche, *La Genealogía de la moral*; segunda disertación, 6.
2. *Ibid.*, 4.

y muertos. Hay que seguir sin duda los análisis de P. Clastres que ha sabido demostrar que la guerra no era en absoluto un fracaso accidental del intercambio sino una estructura básica, una finalidad central del ser social primitivo que determinaba la necesidad del intercambio y de la alianza; [1] sin embargo, una vez «rehabilitada» la significación política de la violencia, debemos cuidar de no transformar el intercambio en instrumento indiferente de la guerra, en simple efecto táctico de la guerra. La inversión de las prioridades no debe ocultar lo que la violencia debe aún al intercambio y el intercambio a la violencia. En la sociedad primitiva, guerra e intercambio están en consonancia, la guerra es inseparable de la regla del don y esta es apropiada para el estado de guerra permanente.

En la medida en que la violencia primitiva corre paralela con la venganza, los lazos que la unen a la lógica de la reciprocidad son inmediatos. Así como hay una obligación de ser generoso, de dar bienes, mujeres, comida, asimismo existe la obligación de ser generoso con la propia vida, de donar la propia vida conforme al imperativo de venganza; así como cualquier bien debe ser devuelto, así la muerte debe ser correspondida, la sangre exige, como los dones, una contrapartida. A la simetría de las transacciones corresponde la simetría de la venganza. La solidaridad de grupo que se manifiesta por la circulación de las riquezas, se manifiesta de la misma manera por la violencia vengativa. De modo que la violencia no es antinómica con el código de intercambio, la ruptura de la reciprocidad se articula también en el marco del intercambio recíproco entre vivos y entre vivos y muertos.

Pero si la violencia presenta un parentesco de estructura con el intercambio, éste, por su parte, no puede asimilarse pura y simplemente a una institución de paz. Sin duda es por la regla del don y la deuda consiguiente por lo que los primitivos instituyen la alianza,[2] pero eso no significa que el intercambio no tenga nada que ver con la guerra. Mauss ha subrayado en páginas ya célebres la violencia constitutiva de la reciprocidad a través de esa «guerra de propiedad» que constituye el potlatch. Incluso cuando el desa-

1. P. Clastres, «Archéologie de la violence», pp. 162-167.
2. Marshall Sahlins, *Age de pierre, age d'abondance,* Gallimard, 1976, pp. 221-236.

fío, la rivalidad no tienen esa amplitud, Mauss observa ese hecho capital, insuficientemente señalado, de que el intercambio «lleva a querellas súbitas cuando a menudo su objetivo era evitarlas».[1] El intercambio produce pues una paz inestable, frágil, siempre al borde de la ruptura. El problema, entonces, es entender por qué fracasa el intercambio cuando su objetivo es establecer relaciones pacíficas. ¿Debemos volver a la interpretación de Lèvi-Strauss según la cual la guerra no es más que un fracaso contingente, una transacción desgraciada, o debemos ver en la reciprocidad una institución que, por su misma forma, es propicia a la violencia? Es esa segunda hipótesis la que nos parece acertada: sólo hay fracaso en apariencia, el don participa estructuralmente de la lógica de la guerra, en tanto que instituye la alianza sobre una base necesariamente precaria. La regla de reciprocidad, por funcionar como lucha simbólica o prestigiosa y no como medio de acumulación, provoca un cara a cara siempre al borde del conflicto y del enfrentamiento: en los intercambios económicos y matrimoniales que presiden las alianzas de las comunidades ynomami, «los participantes se mantienen en el extremo límite del punto de ruptura, pero es precisamente ese juego arriesgado lo que agrada, ese gusto por el enfrentamiento».[2] Hace falta muy poco para que los amigos se vuelvan enemigos, para que un pacto de alianza degenere en guerra: el don es una estructura potencialmente violenta ya que basta con negarse a entrar en el ciclo de las prestaciones para que ello se entienda como una ofensa, como un acto de guerra. En tanto que estructura fundada en el desafío, el intercambio prohíbe las amistades duraderas, la emergencia de lazos permanentes que soldarían de manera indisoluble la comunidad con tal o cual de sus vecinos, perdiendo así su autonomía. Si hay una inconstancia en la vida internacional de los salvajes, si las alianzas se hacen y deshacen de manera tan sistemática, ello no se debe tan sólo al imperativo de la guerra, sino igualmente a los tipos de relaciones que mantienen mediante el intercambio. Al unir a los grupos no por el interés sino por una lógica simbólica, la reciprocidad rompe las amistades con la misma facilidad que las

1. Marcel Mauss, «Essai sur le don», en *Sociologie et anthopologie,* PUF, 1960, p. 173, nota 2.
2. J. Lizot, *op. cit.,* p. 239.

crea, ninguna comunidad está a salvo del desencadenamiento de hostilidades. Lejos de identificarse con una táctica de guerra, la regla de la reciprocidad es la condición social de la guerra permanente primitiva.

Más indirectamente, el intercambio participa aún de la violencia primitiva en tanto que adiestra a los hombres en el código del honor, prescribiendo el don y el deber de generosidad. Como el imperativo de guerra, la regla de reciprocidad socializa a través del honor y por lo tanto de la violencia. Guerra e intercambio son paralelos; efectivamente, como decía P. Clastres, la sociedad salvaje es «para la guerra» incluso las instituciones cuya función es crear la paz sólo lo consiguen instaurando simultáneamente una belicosidad estructural.

Por último, ¿se han señalado suficientemente los lazos que unen intercambio y brujería? Su coexistencia universalmente demostrada en el mundo salvaje no es fruto del azar; de hecho son dos instituciones estrictamente solidarias. En la sociedad primitiva, como es sabido, los accidentes y desgracias de la vida, los infortunios de los hombres, lejos de ser acontecimientos fortuitos son el resultado de la brujería, o sea de la malevolencia del prójimo, de la voluntad deliberada de hacer el mal. Que un escorpión pique a un niño, que la cosecha o la caza sean malas, que una herida no cicatrice, todos esos acontecimientos desafortunados son atribuidos a la disposición maligna de alguien. Sin duda debemos considerar la brujería como una de las formas de esa «ciencia de lo concreto» que es el pensamiento salvaje, un medio de poner orden en el caos de las cosas y explicar los infortunios de los hombres, pero no podemos dejar de observar todo lo que esa «filosofía» introduce de animosidad y violencia en la *representación* de la relación interhumana. La brujería es la continuación del imperativo de guerra por otros medios; así como cada comunidad local tiene enemigos, cada individuo tiene enemigos personales responsables de sus males. Toda desgracia proviene de una violencia mágica, de una guerra perniciosa, de modo que aquí el otro sólo puede ser amigo o enemigo según un esquema parecido al instituido por la guerra y el intercambio. Con la regla de reciprocidad, o se intercambian presentes y se es aliado, o el ciclo de regalos es interrumpido y se es enemigo. La sociedad primitiva que, por un lado, impide la aparición de la división política genera, por el

otro, una división antagonista en la representación de la relación de hombre a hombre. Ninguna indiferencia, nada de relaciones neutras como las que prevalecerán en la sociedad individualista: con la guerra, el intercambio, la brujería, la percepción del mundo humano es inseparable del conflicto y de la violencia.

Además de este paralelismo, la brujería encuentra en el intercambio recíproco la condición social propia de su funcionamiento. Por la regla del don, los seres se ven obligados a existir y a definirse unos en relación a otros, los hombres no pueden concebirse separadamente unos de otros; [1] pues bien, es ese esquema exactamente el que se reproduce, de manera negativa, en la brujería, ya que todo lo que acontece de funesto al ego está forzosamente relacionado con otro. En ambos casos los hombres no pueden pensarse independientemente unos de otros; el sortilegio no es más que la traducción inversa del don según el cual el hombre sólo existe en una relación socialmente predeterminada al otro. Es ese contexto de intercambio obligatorio lo que hace posible la interpretación de los acontecimientos nefastos en términos de maleficios: la brujería no es el libre despliegue de un pensamiento no domesticado, es una vez más la regla de reciprocidad, la norma holista del primado relacional que constituye su marco social necesario. *A contrario*, no existe brujería en la sociedad en que el individuo sólo existe por sí mismo; la desaparición de la brujería en la vida moderna no puede separarse de un nuevo tipo de sociedad en la que el otro se vuelve poco a poco un desconocido, un extraño a la verdad intrínseca del ego.

Régimen de la barbarie

Con el advenimiento del Estado, la guerra cambia radicalmente de función ya que de instrumento de equilibrio o de conservadurismo social que era en el orden primitivo, se convierte en un medio de conquista, de expansión o de captura. Al disociarse del código de la venganza, al romper la preeminencia del intercambio con los muertos es como la guerra puede abrirse al espacio

1. M. Gauchet y G. Swain, *La Pratique de l'esprit humain*, Gallimard, 1980, p. 391.

de la dominación. Mientras la deuda con los muertos es un principio supremo para el todo social, la guerra queda circunscrita a un orden territorial y sagrado que, precisamente por el uso de la violencia, se trata de reproducir siempre igual, tal como lo legaron los antepasados. Pero a partir del momento en que se instituye la división política, la instancia del poder deja de definirse en función de esa primacía de la relación con los muertos reglamentada por una lógica recíproca mientras que el Estado introduce por su disimetría propia un principio antinómico con el mundo del intercambio. El Estado pudo constituirse sólo a condición de emanciparse, aunque fuera parcialmente, del código de la venganza, de la deuda con los muertos, renunciando a identificar guerra y venganza. Entonces aparece una violencia conquistadora; el Estado se apropia la guerra, se apodera de territorios y esclavos, edifica fortificaciones, recluta ejércitos, impone la disciplina y la conducta militar; la guerra ya no es contra el Estado, es la misión gloriosa del soberano, su derecho específico. Comienza una nueva era del culto al poder, la barbarie, que designa el régimen de la violencia en las sociedades estatales premodernas.

Las primeras formas de Estado no se emancipan absolutamente del orden de la deuda; el Déspota debe su función y su legitimidad a un principio trascendente externo o instancia religiosa de la que es un representante o una encarnación, aunque deudor y sumiso; el Estado sólo puede ser Estado constitutivamente respecto de las potencias superiores y divinas, no respecto a las almas difuntas, lo que atentaría contra su supereminente altura, y degradaría su irreductible diferencia con la sociedad que domina.

Desligada del código de la venganza, la guerra entra en un proceso de *especialización* con la constitución de ejércitos regulares de reclutas o mercenarios, pero también de castas definidas exclusivamente por el ejercicio de las armas, que dedican toda su gloria y pasión a la conquista militar. Correlativamente, la mayoría de la población, los trabajadores rurales, se verán excluidos, desposeídos de la actividad noble por excelencia, la guerra, dedicados al mantenimiento de los ejércitos profesionales. Sin embargo, ese desarme de masa no significa, para los villanos, la renuncia a la violencia, al honor y a la venganza. En efecto, en el seno del Estado se ha mantenido un modo de socialización holista que, juntamente con la existencia de los valores militares y las gue-

rras permanentes, da cuenta de la violencia de las costumbres. Si nos ceñimos a la Edad Media, el honor sigue siendo responsable de la frecuencia de la violencia interindividual, de su carácter sangriento y eso no sólo entre los guerreros, sino en el conjunto del pueblo: hasta en los claustros, entre abades, encontramos una violencia de sangre,[1] los crímenes entre siervos parece que fueron cosa corriente,[2] los burgueses de las ciudades no dudaban en desenfundar la navaja para resolver su discrepancias.[3] Los registros judiciales de la baja Edad Media confirman el lugar relevante que ocupaban las violencias, peleas, heridas, crímenes, en la vida cotidiana urbana.[4] Con el advenimiento del principio jerárquico que distribuye a los hombres en órdenes heterogéneos, en especialistas de la guerra y productores, apareció una distinción radical entre honor noble y honor plebeyo, cada uno con su código, pero ambos generadores de una belicosidad asesina.

Ocurre lo mismo con la venganza. Si la guerra y el Estado ya no se ordenan en torno a la deuda con los muertos, eso no significa que la sociedad haya renunciado a la práctica de la venganza. Ciertamente, desde que el Estado comenzó a afirmar su autoridad, se esforzó en limitar la práctica de la venganza privada sustituyéndola por el principio de una justicia pública, dictando leyes propias para moderar los excesos de la venganza: ley del talión, abandono noxal, tarifas legales de composición. Ya se ha dicho, la venganza es, por definición, hostil al Estado, por lo menos en su plena expansión, es por eso que su nacimiento coincidió con el establecimiento de sistemas judiciales y penales, representantes de la autoridad suprema, destinados concretamente a temperar las venganzas intestinas en favor de la ley del soberano. No obstante, a pesar del poder y de la ley, la venganza familiar perduró considerablemente, por una parte en razón de la debilidad de la fuerza pública y por otra en razón de la legitimidad inmemorial de que gozaba la venganza en las sociedades

1. Marc Bloch, *La société féodale,* Albin Michel, col. «Evolution de l'humanité», p. 416.

2. *Ibid.,* p. 568.

3. Norbert Elias, *La Civilisation des moeurs,* Col. «Pluriel», pp. 331-335.

4. Bronislaw Geremek, *Truands et misérables,* Gallimard, col. «Archives», 1980, pp. 16-22.

holistas. En la Edad Media y en especial durante la edad feudal, la «faide» sigue imponiéndose como una obligación moral sagrada en toda la sociedad, tanto para los grandes linajes caballerescos como para los campesinos; la «faide» ordena al grupo de parientes castigar con sangre el asesinato de uno de los suyos o la ofensa sufrida. Interminables vendettas, originadas a veces por querellas anodinas, podían prolongarse durante decenios y saldarse con varias decenas de muertos. La venganza y el orden social holista son hasta tal punto consubstanciales que muchas veces las propias leyes penales no hacían más que reproducir su forma: así el derecho griego o la ley de las Doce Tablas en Roma prohibían el principio de las vendettas y el derecho de tomarse la justicia por su mano, pero las acciones por crímenes se dejaban en manos del interesado más próximo; encontramos el mismo dispositivo legal en ciertas regiones en el siglo XIII donde, en caso de homicidio voluntario, el cuerpo del culpable era atribuido a los parientes de la víctima, conforme la ley del talión. De este modo, mientras las sociedades, con o sin Estado, funcionaron según las normas holistas imponiendo la solidaridad del linaje, la venganza continuó siendo más o menos un deber; su legitimidad sólo desaparecerá con la entrada de las sociedades en el orden individualista y su correlato, el Estado moderno, que se define precisamente por la monopolización de la fuerza física legítima, por la penetración y la protección constante y regular de la sociedad.

El honor y la venganza han perdurado bajo el Estado, al igual que la crueldad de las costumbres. Sin duda la emergencia del Estado y de su orden jerárquico ha transformado radicalmente la relación con la crueldad que prevalecía en la sociedad primitiva. De ritual sagrado, la crueldad pasa a ser una práctica bárbara, una demostración ostentosa de la fuerza, un regocijo público: recordemos el gusto de los romanos por los espectáculos sangrientos de combates de animales y gladiadores, recordemos la pasión guerrera de los caballeros, la masacre de los prisioneros y heridos, el asesinato de niños, la legitimidad del pillaje o de la mutilación de los vencidos. ¿Cómo explicar la persistencia durante milenios, de la Antigüedad a la Edad Media, de costumbres feroces que hoy no han desaparecido, desde luego, pero que, cuando se producen, levantan una indignación colec-

tiva? No podemos evitar constatar la correlación perfecta entre la crueldad de las costumbres y sociedades holistas, mientras que se da un antagonismo entre crueldad e individualismo. Todas las sociedades que conceden la prioridad a la organización de conjunto son de un modo u otro sistemas de crueldad. Y ello se debe a que la preponderancia del orden colectivo impide conceder a la vida y al sufrimiento personales el valor que les concedemos actualmente. La crueldad bárbara no procede de una ausencia de rechazo o de represión social, es el efecto directo de una sociedad en la que el elemento individual, subordinado a las normas colectivas, no tiene una existencia autónoma reconocida.

Crueldad, holismo y sociedades guerreras corren a la par: la crueldad sólo es posible como un hábito socialmente dominante allí donde reina la supremacía de los valores guerreros, derecho indiscutible de la fuerza y del vencedor, desprecio hacia la muerte, coraje y resistencia, ausencia de compasión por el enemigo, valores que tienen en común suscitar la ostentación y el exceso en los signos de potencia física, desvalorizar las vivencias íntimas de uno mismo tanto como las del otro, considerar la vida individual poca cosa comparada con la gloria de la sangre, con el prestigio social conferido por los signos de la muerte. La crueldad es un dispositivo histórico que no puede apartarse de esas significaciones sociales que erigen la guerra en actividad soberana: la crueldad bárbara, hija de Polemos, emblema enfático de la gloria del orden guerrero conquistador, instrumento sangriento de su identidad, medio extremo de unificar en la carne la lógica holista y la lógica militar.

Un lazo indisociable une la guerra concebida como comportamiento superior y el modelo tradicional de las sociedades. Las sociedades de antes del individualismo sólo pudieron reproducirse confiriendo a la guerra un estatuto supremo. Debemos desconfiar de nuestro reflejo económico moderno: las guerras imperiales, bárbaras o feudales, si bien permitían la adquisición de riquezas, esclavos o territorios, pocas veces se emprendían con un objetivo exclusivamente económico. Al contrario la guerra y los valores guerreros contribuyeron más bien a contrarrestar el desarrollo del mercado y de los valores estrictamente económicos. Al desvalorizar las actividades comerciales cuyo objetivo era el provecho, al legitimar el pillaje y la adquisición de riquezas por la fuerza, la

guerra conjuraba la generalización del valor de cambio y la constitución de una esfera separada de lo económico. Hacer de la guerra un objetivo superlativamente valorizado no impide el comercio pero circunscribe el espacio mercantil y los flujos de moneda, hace secundaria la adquisición por la vía del intercambio. Por último, al prohibir la autonomización de la economía, la guerra impedía asimismo el nacimiento del individuo libre, que precisamente es el correlato de una esfera económica independiente. La guerra se manifestó pues como una pieza indispensable para reproducción del orden holista.

El proceso de civilización

La línea de la evolución histórica es sabida: en pocos siglos, las sociedades de sangre regidas por el honor, la venganza, la crueldad han dejado paso progresivamente a sociedades profundamente controladas en que los actos de violencia interindividual no cesan de disminuir, en que el uso de la fuerza desprestigia al que lo hace, en que la crueldad y las brutalidades suscitan indignación y horror, en que el placer y la violencia se separan. Desde el siglo XVIII aproximadamente, Occidente es dirigido por un proceso de civilización o de suavización de las costumbres del que nosotros somos los herederos y continuadores: lo corrobora, desde ese siglo, la fuerte disminución de crímenes de sangre, homicidios, riñas, golpes y heridas; [1] lo corrobora también la desaparición de la práctica del duelo y la decadencia del infanticidio que, todavía en el siglo XVI, era muy frecuente; lo corroboran por último, entre los siglos XVIII y XIX, la renuncia a la atrocidad de los supli-

1. Basándonos en los crímenes cometidos en París y sus arrabales entre 1755 y 1785, juzgados por el Chatelet, las violencias no representaban más de 2,4 % de las condenas, los homicidios el 3,1 % mientras que los robos se elevaban a casi un 87 % del total de los delitos perseguidos. «La masiva importancia de los crímenes contra las cosas clasifica decididamente el París de los años 1750-1790 en un tipo de criminalidad propia de las grandes metrópolis modernas» (P. Petrovitch, en *Crime et criminalité en France aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles,* A. Colin, 1971 p. 1971 p. 208). Ese desplazamiento de una criminalidad de violencia a una criminalidad de fraude parece también probado, en Normandía, por los trabajos dirigidos por P. Chaunu.

cios corporales y, desde principios del XX, la disminución del número de penas de muerte y ejecuciones capitales.

La tesis de N. Elias sobre la humanización de las conductas es ya célebre: de sociedades en las que la belicosidad, la violencia hacia el otro se desplegaban libremente, se ha pasado a sociedades en que las impulsiones agresivas son rechazadas, refrenadas por ser incompatibles, por una parte, con la «diferenciación» cada vez más acentuada de las funciones sociales, y por otra, con la monopolización de la sujeción física por el Estado moderno. Cuando no existe ningún monopolio militar y policial y cuando, en consecuencia, la inseguridad es constante, la violencia individual, la agresividad es una necesidad vital. En cambio, a medida que se desarrolla la división de las funciones sociales y a medida que, bajo la acción de los órganos centrales que monopolizan la fuerza física, se instituye una amplia seguridad cotidiana, el empleo de la violencia individual resulta excepcional, al no ser «ni necesaria, ni útil, ni tan solo posible».[1] La impulsividad extrema y desenfrenada de los hombres, correlativa de las sociedades que precedieron al Absolutismo, ha sido substituida por una regulación de los comportamientos, un «autocontrol» del individuo, en una palabra, por el proceso de civilización que acompaña la pacificación del territorio realizada por el estado moderno.

No cabe duda de que el fenómeno de la suavización de las costumbres es inseparable de la centralización estatal; pero no por ello se puede considerar este fenómeno como el efecto directo y mecánico de la pacificación política. No es aceptable decir que los hombres «reprimen» sus pulsiones agresivas por el hecho de que la paz civil está asegurada y las redes de interdependencia no cesan de amplificarse, como si la violencia no fuese más que un instrumento útil para la conservación de la vida, un medio vacío de sentido, como si los hombres renunciasen «racionalmente» al uso de la violencia desde el momento en que es instaurada su seguridad. Eso sería olvidar que la violencia ha sido desde siempre un imperativo producido por la organización holista de la sociedad, un comportamiento de honor y desafío, no de utilidad. Mientras las normas comunitarias tengan prioridad sobre las voluntades particulares, mientras el honor y la venganza sigan pre-

1. N. Elias, *La Dynamique de l'Occident,* Calmann-Levy, 1975, p. 195.

valeciendo, el desarrollo del aparato policial, el perfeccionamiento de las técnicas de vigilancia y la intensificación de la justicia, aunque sensibles, sólo tendrán un efecto limitado sobre las violencias privadas: lo demuestra la cuestión del duelo, que con los edictos reales de principios del siglo XVIII, se convierte en un delito punible oficialmente con pérdida de los derechos y títulos, y con muerte deshonrosa. Pues bien, a principios del XVIII, a pesar de una justicia más rápida, más vigilante, más escrupulosa, el duelo no ha desaparecido en absoluto, incluso parece que hubo más juicios por duelo que un siglo antes.[1] El desarrollo represivo del aparato de Estado sólo pudo desempeñar su papel de pacificación social en la medida en que, paralelamente, se instauraba una nueva economía de la relación interindividual y en consecuencia un nuevo significado de la violencia. El proceso de civilización no puede entenderse ni como un rechazo, ni como una adaptación mecánica de las pulsiones al estado de paz civil: esa visión objetivista, funcional y utilitarista, debe sustituirse por una problemática que reconoce, en el declive de las violencias privadas, el advenimiento de una nueva lógica social, de encaramiento cargado de un sentido radicalmente inédito en la historia.

La explicación económica del fenómeno es igualmente parcial, pues resulta igualmente objetivista y mecanicista: decir que bajo el efecto del aumento de las riquezas, de la disminución de la miseria, del aumento del nivel de vida, las costumbres se sanean, es omitir el hecho históricamente decisivo de que la prosperidad como tal nunca fue un obstáculo a la violencia, concretamente en las clases superiores que pudieron conciliar sin problemas su gusto por el fasto con el de la guerra y de la crueldad. No queremos negar el papel de los factores políticos y económicos que, seguramente, contribuyeron de manera decisiva al advenimiento del proceso de civilización: queremos decir que su obra es ininteligible independientemente de los significados sociales históricos que establecieron. La monopolización de la violencia legítima en sí o el nivel de vida determinado cuantitativamente no pueden explicar directamente el fenómeno plurisecular de la suavización de los comportamientos. Sin embargo, el Estado moderno y su com-

1. Cf. F. Billacois, «Le Parlement de Paris et les duels au XVII^e^ siècre», en *Crime et criminalité en France aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles.*

plemento, el mercado, son los que, de manera convergente e indisociable, contribuyeron a la emergencia de una nueva lógica social, de un nuevo significado de la relación interhumana, haciendo ineluctable a largo plazo el declive de la violencia privada. En efecto, fue la acción conjugada del Estado moderno y del mercado lo que permitió la gran fractura que desde entonces nos separa para siempre de las sociedades tradicionales, la aparición de un tipo de sociedad en la que el hombre individual se toma por fin último y sólo existe para sí mismo.

Por la centralización efectiva y simbólica que ha operado, el Estado moderno, desde el absolutismo, ha jugado un papel determinante en la disolución, en la desvalorización de los lazos anteriores de dependencia personal y, de este modo, en el advenimiento del individuo autónomo, libre, liberado de los lazos feudales de hombre a hombre y progresivamente de todas las cargas tradicionales. Pero fue también la extensión de la economía de mercado, la generalización del sistema del valor de cambio, lo que permitió el nacimiento del individuo atomizado cuyo objetivo es una búsqueda cada vez más definida de su interés privado.[1] A medida en que las tierras se compran y se venden, que los bienes raíces se convierten en una realidad social ampliamente extendida, que se desarrollan los intercambios mercantiles, el salariado, la industrialización y los desplazamientos de la población, se produce un cambio en las relaciones del hombre con la comunidad, una mutación que puede resumirse en una palabra, individualismo, que corre paralela con una aspiración sin precedentes por el dinero, la intimidad, el bienestar, la propiedad, la seguridad que indiscutiblemente invierte la organización social tradicional. Con el Estado centralizado y el mercado, aparece el individuo moderno, que se considera aisladamente, que se absorbe en la dimensión privada, que rechaza someterse a reglas ancestrales exteriores a su voluntad íntima, que sólo reconoce como ley fundamental su supervivencia e interés personal.

Y es precisamente la inversión de la relación inmemorial del

1. Sobre las correlaciones entre el Estado, mercado e individuo, véase Marcel Gauchet y Gladys Swain, *La Pratique de l'esprit humain, op. cit.*, pp. 387-36, y M. Gauchet, «Tocqueville, l'Amérique et nous», en *Libre*, 1980, n.º 7, pp. 104-106. Asimismo Pierre Rosanvallon, *Le Capitalisme utopique*, Ed. du Seuil, 1979, pp. 113-124.

hombre con la comunidad lo que funcionará como el agente por excelencia de pacificación de los comportamientos. En cuanto la prioridad del conjunto social se diluye en provecho de los intereses y las voluntades de las partes individuales, los códigos sociales que ligaban al hombre a las solidaridades de grupo ya no pueden subsistir: cada vez más independiente en relación a las sujeciones colectivas, el individuo ya no reconoce como deber sagrado la venganza de sangre, que durante milenios ha permitido unir el hombre a su linaje. No sólo por la ley y el orden público consiguió el Estado eliminar el código de la venganza, sino que de una manera igualmente radical fue el proceso individualista el que, poco a poco, socavó la solidaridad vengativa. Mientras que en los años 1875-1885, la tasa media de homicidio por cada cien mil habitantes en Francia se establecía alrededor de uno, en Córcega era cuatro veces superior; la misma diferencia se producía entre el Norte y Sur de Italia, donde se daba una tasa de homicidios igualmente elevada: allí donde la familia mantiene su antigua fuerza, la práctica de la vendetta sigue siendo mortífera a pesar de la importancia de los aparatos represivos del Estado.

Por el mismo proceso, el código del honor sufre una mutación crucial: cuando el ser individual se define cada vez más por su relación con las cosas, cuando la búsqueda de dinero, la pasión por el bienestar y la propiedad son más importantes que el estatuto y el prestigio social, el concepto del honor y la suceptibilidad agresiva se debilitan, la *vida* se convierte en valor supremo, se debilita la obligación de no perder la dignidad. Ya no es vergonzoso no contestar una ofensa o una injuria: una moral del honor, origen de duelos, de belicosidad permanente y sangrienta, ha sido substituida por una moral de la utilidad propia, de la prudencia donde el encuentro del hombre con el hombre se realiza esencialmente bajo el signo de la *indiferencia.* Si en la sociedad tradicional el otro aparece de entrada como amigo o enemigo, en la sociedad moderna, se identifica generalmente con un extranjero anónimo que ni merece el riesgo de la violencia. «Posesión de uno mismo: evita los extremos; cuida de no tomar demasiado a pecho las ofensas, pues nunca son lo que parecían al principio», escribía Benjamin Franklin: el código del honor ha dejado paso al código pacífico de la «respetabilidad», por primera vez en la historia, se constituye una civilización en la que no está prescrito mantener

desafíos, en la que el juicio del otro importa menos que mi interés estrictamente personal, en la que el reconocimiento social se disocia de la fuerza, de la sangre y de la muerte, de la violencia y del desafío. Más generalmente el proceso individualista conlleva una reducción de la dimensión del desafío interpersonal: la lógica del reto, inseparable de la primacía holista y que durante milenios ha socializado a los individuos y a los grupos en un encaramiento antagonista, sucumbe poco a poco para convertirse en una relación antisocial. Provocar al otro, burlarse de él, aplastarlo simbólicamente, este tipo de relaciones está condenado a desaparecer cuando el código del honor deja paso al culto del interés individual y de la *privacy*. A medida que se eclipsa el código del honor, la vida y su conservación se afirman como ideales primeros mientras que el riesgo de la muerte deja de ser un valor, pelearse ya no es glorioso, el individuo atomizado se pelea cada vez menos y no porque esté «autocontrolado», más disciplinado que sus antepasados, sino porque la violencia ya no tiene un sentido social, ya no es el medio de afirmación y reconocimiento del individuo en un tiempo en que están sacralizadas la longevidad, el ahorro, el trabajo, la prudencia, la mesura. El proceso de civilización no es el efecto mecánico del poder o de la economía, coincide con la emergencia de finalidades sociales inéditas, con la desagregación individualista del cuerpo social y el nuevo significado de la relación interhumana a base de indiferencia.

Con el orden individualista, los códigos de sangre se abandonan, la violencia pierde toda dignidad o legitimidad social, los hombres renuncian masivamente al uso de la fuerza privada para resolver su desacuerdos. Así se aclara la función verdadera del proceso de civilización: tal como demostró Tocqueville, a medida que los hombres se retiran en su esfera privada y no se preocupan más que de sí mismos, reclaman al Estado para que les asegure una protección más vigilante, más constante de su existencia. Esencialmente el proceso de civilización aumenta las prerrogativas y el poder del Estado: el Estado policial no es sólo el efecto de una dinámica autónoma del «monstruo frío», es deseado por los individuos aislados y pacíficos, aunque sea para denunciar regularmente su naturaleza represiva y sus excesos. Multiplicación de las leyes penales, aumentos de los efectivos y de los poderes de la policía, vigilancia sistemática de las poblaciones, son los efectos

ineluctables de una sociedad en la que la violencia es desvalorizada y en la que simultáneamente aumenta la necesidad de seguridad pública. El Estado moderno ha creado a un individuo apartado socialmente de sus semejantes, pero éste a su vez genera por su aislamiento, su ausencia de belicosidad, y su miedo de la violencia, las condiciones constantes del aumento de la fuerza pública. Cuanto más los individuos se sienten libres de sí mismos, mayor es la demanda de una protección regular, segura, por parte de los órganos estatales; cuanto más se rechaza la brutalidad, más se requiere el incremento de las fuerzas de seguridad: la humanización de las costumbres puede pues interpretarse como un proceso que busca desposeer al individuo de los principios refractarios a la hegemonía del poder total, y al proyecto de poner a la sociedad bajo la tutela del Estado.

Inseparable del individualismo moderno, el proceso de civilización no debe confundirse sin embargo con la revolución democrática concebida como disolución del universo jerárquico e instauración del reino de la igualdad. Sabemos que en la problemática tocquevillana, es la «igualdad de condiciones» la que, al reducir las desemejanzas consideradas, naturales entre los hombres, al instituir una identidad antropológica universal, explica la suavización de las costumbres, la regresión del uso de la violencia interpersonal. En los siglos de desigualdad, la idea de similitud humana no existe, por ello la compasión, y la atención para con los que pertenecen a una casta reputada esencialmente heterogénea, difícilmente pueden desarrollarse; por el contrario, la dinámica igualitaria, al producir una identidad profunda entre todos los seres, miembros iguales de una humanidad idéntica y homogénea, favorece la identificación con el dolor y la desgracia ajenos y, de este modo, obstaculiza los excesos de violencia y de crueldad.[1] A esa interpretación, que tiene el mérito de analizar la violencia en términos de lógicas y significaciones sociales históricas, debe objetarse que la crueldad y la volencia en los tiempos jerárquicos no se desplegaban únicamente entre individuos de órdenes diferentes: los «iguales» eran también víctimas de una violencia cruel.

1. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique,* Gallimard, 1961. t. I, vol. II, pp. 171-175, y el comentario de M. Gauchet, art. citado más concretamente pp. 95-96.

Los odios de sangre ¿no eran más fuertes cuanto más cerca estaban los hombres, más parecidos? Así las denuncias por brujería de los siglos XVI y XVII afectaban casi exclusivamente a gente que los acusadores conocían, vecinos e iguales; los duelos y vendettas se producían esencialmente entre semejantes. Sí la violencia y la crueldad no disminuían, entre iguales eso significa que no es la igualdad, concebida como estructura moderna del apercibimiento del otro en tanto que «igual», la que hace inteligible la pacificación de los individuos. La civilización de los comportamientos no llega con la igualdad, llega con la atomización social, con la emergencia de nuevos valores que privilegian la relación con las cosas y el abandono concomitante de los códigos del honor y la venganza. No es el sentimiento de similitud entre los seres lo que explica el declive de las violencias privadas; la crueldad empieza a producir horror, las peleas se convierten en signos de salvajismo cuando el culto por la vida privada suplanta las prescripciones holistas, cuando el individuo se repliega en su criterio propio, cada vez más indiferente al juicio de los otros. En este sentido, la humanización de la sociedad no es más que una de las expresiones del proceso de desocialización característica de los tiempos modernos. con la promoción democrática de la *identificación* entre los seres, Tocqueville ha sabido llegar al núcleo del problema. En un pueblo democrático, cada cual siente espontáneamente la miseria del otro: «Tanto da que se trate de extranjeros o enemigos: la imaginación le sitúa a uno en su lugar. Mezcla algo personal con su compasión y le hace sufrir a uno mismo cuando se desgarra el cuerpo de su semejante.» [1] Contrariamente a lo que pensaba Rousseau, la «compasión» no está detrás de nosotros, está delante, es obra, de lo que según él la excluye, es decir la atomización individualista. El encerrarse en sí mismo, la privatización de la vida, lejos de suprimir la identificación con el otro, la estimula. El individuo moderno debe ser pensado junto con el proceso de identificación, que sólo tiene un sentido verdadero allí donde la desocialización ha liberado al individuo de sus lazos colectivos y rituales, allí donde uno y otro pueden encontrarse como individuos autónomos en un encaramiento independiente de los modelos sociales preestable-

1. A. de Tocqueville, *ibid.*, p. 174.

cidos. Por el contrario, por la preeminencia concedida al todo social, la organización holista obstaculiza la identificación intersubjetiva. Mientras la relación interpersonal no consigue emanciparse de las representaciones colectivas, la identificación no se opera entre yo y otro sino entre yo y una imagen de grupo o modelo tradicional. Nada de eso ocurre en la sociedad individualista que tiene como consecuencia el hacer posible una identificación estrictamente psicológica, es decir que implica personas o imágenes privadas, por el hecho de que ya nada dicta imperativamente desde siempre lo que debe hacerse, decirse, creerse. Paradójicamente, a fuerza de tomarse en consideración de forma aislada, de vivir por uno mismo, el individuo se abre a las desgracias del otro. Cuanto más se existe en tanto que persona privada, más se siente la aflicción o el dolor del otro; la sangre, las agresiones a la integridad del cuerpo se vuelven espectáculos insoportables, el dolor aparece como una aberración caótica y escandalosa, la *sensibilidad* se ha convertido en una característica permanente del *homo clausus*. El individualismo produce pues dos efectos inversos y sin embargo complementarios: la indiferencia al otro y la sensibilidad al dolor del otro: «En los siglos democráticos, los hombres se sacrifican raramente unos por otros, pero muestran una compasión general para todos los miembros de la especie humana.» [1]

¿Se puede olvidar esa nueva lógica social si se quiere comprender el proceso de la humanización de las condenas entre los siglos XVIII y XIX? Indiscutiblemente debemos relacionar esa mutación penal con el advenimiento de un nuevo dispositivo del poder cuya vocación ya no es, como fue el caso desde el origen de los Estados, afirmar en la violencia humana de los suplicios su eminente superioridad, su poder soberano y desmesurado, sino, al contrario, administrar y penetrar suavemente en la sociedad, controlarla de forma continua, mesurada, homogénea, regular, hasta en sus rincones más ínfimos.[2] Pero la reforma penal no hubiera sido posible sin el hundimiento de la relación con el otro suscitado por la revolución individualista, correlato del Estado moderno. En la segunda mitad del siglo XVIII, surgen protestas contra la atrocidad de los castigos corporales, éstos empiezan a

1. A. de Tocqueville, *ibid.*, p. 174.
2. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard 1975.

ser socialmente ilegítimos, a asimilarse a la barbarie. Lo que, desde siempre, se consideraba normal, se vuelve escandaloso: el mundo individualista y la identificación específica con el otro que engendra, ha constituido el marco social adaptado a la eliminación de las prácticas legales de la crueldad. Cuidado con el todo político, aunque distribuido en estrategias microscópicas: la humanización de las penas no hubiese podido adquirir tal legitimidad, no hubiera podido desarrollarse con tal lógica por mucho tiempo si no hubiera coincidido en lo más profundo con la nueva relación de hombre a hombre instituida por el proceso individualista. Dejemos la cuestión de las prioridades, es paralelamente como el Estado y la sociedad han operado el despliegue del principio de la moderación de las penas.

La escalada de la pacificación

¿Qué ocurre con el proceso de civilización en el momento en que las sociedades occidentales están regidas de forma preponderante por el proceso de personalización? No obstante la cantinela actual sobre el aumento de la inseguridad y la violencia, está claro que la edad del consumo y de la comunicación no hace sino continuar por otros medios el trabajo inaugurado por la lógica estatista-individualista precedente. La estadística criminal, por imperfecta que sea, apunta en ese sentido. A largo y medio plazo los índices de homicidios permanecen relativamente estables: incluso en los USA donde el índice de homicidios es excepcionalmente elevado —aunque mucho menos que en países como Colombia o Thailandia— el índice de 9 víctimas por 100.000 habitantes alcanzado en 1930, en 1974 sólo había aumentado en 0,3. En Francia, el índice de homicidios oficial (sin tomar punto en consideración la «cifra negra») era de 0,7 en 1876-1880; de 0,8 en 1972. En 1900-1910 el índice de mortalidad por homicidio en París era de 3,4 contra 1,1 en 1963-1966. La era del consumo acentúa la pacificación de los comportamientos, en particular hace disminuir la frecuencia de riñas y uso de golpes: en los departamentos del Sena y del Norte, los índices de condenas por golpes y heridas en 1875-1885 se elevaban a 63 y 110 respectivamente por 100.000 habitantes; en 1975 se establecían alrededor de 38 y 56. En el siglo

de la industrialización y hasta una fecha reciente, tanto en París como en provincias, las riñas eran corrientes entre la clase obrera, clase con un agudo sentido del honor y fiel al culto de la fuerza. Incluso las mujeres, a juzgar por ciertos sucesos recogidos por L. Chevalier [1] así como por los relatos de Vallés y Zola, no dudaban en recurrir a las injurias y a las manos en sus querellas. En nuestros días la violencia desaparece masivamente del paisaje urbano, se ha convertido al igual o más que la muerte, en la mayor prohibición de nuestras sociedades. Las propias clases populares han renunciado a la tradicional valorización de la fuerza y adoptado un estilo cool de comportamiento, ese es el verdadero sentido del «aburguesamiento» de nuestra sociedad. Lo que ni la educación disciplinaria ni la autonomía personal consiguieron realizar verdaderamente, la lógica de la personalización lo consigue al estimular la comunicación y el consumo, al sacralizar el cuerpo, el equilibrio y la salud, al romper el culto al héroe, al desculpabilizar el miedo, en resumen, al instituir un nuevo estilo de vida, nuevos valores, llevando a su punto culminante la individualización de los seres, la retracción de la vida pública, el desinterés por el Otro.

Cada vez más absortos en preocupaciones privadas, los individuos se pacifican no por ética sino por hiper-absorción individualista: en sociedades que impulsan el bienestar y la realización personal, los individuos están más deseosos de encontrarse consigo mismo, de auscultarse, de relajarse en viajes, música, deportes, espectáculos antes que enfrentarse físicamente. La repulsión profunda, general, de nuestros contemporáneos por las conductas violentas es función de esa diseminación hedonista e informacional del cuerpo social realizada por el reino del automóvil, de los *mass media*, del ocio. La edad del consumo y de la información, además, ha hecho declinar cierto tipo de alcoholismo, los rituales del *café*, lugar de una nueva sociabilidad masculina en el siglo XIX y hasta mediados del XX, como observa con razón Ariès, pero también un lugar favorable para el desencadenamiento de la violencia: a principios de nuestro siglo, uno de cada dos delitos, por golpes o heridas, era debido al estado de ebriedad. Al dispersar los individuos por la lógica de los objetos y de los *mass media*, al hacerlos desertar del café (pensamos aquí en el caso francés) en

1. Louis Chevalier, *Montmartre du plaisir et du crime,* Laffont, 1980.

beneficio de la existencia consumidora, el proceso de personalización ha destruido poco a poco las normas de una sociabilidad viril responsable de un elevado nivel de criminalidad violenta.

Paralelamente, la sociedad de consumo remata la neutralización de las relaciones interhumanas; la indiferencia al destino y a los juicios del otro toman desde ese momento toda su amplitud. El individuo renuncia a la violencia no sólo por la aparición de nuevos bienes y objetivos privados sino porque, en el mismo movimiento, el otro se encuentra desubstancializado, es un «extra» sin papel,[1] ya sea un miembro algo alejado del grupo familiar estricto, un vecino del rellano o un compañero del trabajo. Ese *discontent* de la relación interhumana incrementado por el hiper-investimiento individualista o narcisista es el origen del declive de los actos violentos. Indiferencia hacia el prójimo de un nuevo tipo, ya que simultáneamente las relaciones interindividuales no cesan de ser reestructuradas, finalizadas por los valores psicologistas y comunicacionales. Esa es la paradoja de la relación interpersonal en la sociedad narcisista: cada vez menos interés y atención hacia el otro, y al mismo tiempo un mayor deseo de comunicar, de no ser agresivo, de comprender al otro. Deseo de convivencia *psi* e indiferencia a los otros se desarrollan a la vez, ¿cómo en esas condiciones no iba a disminuir la violencia?

Mientras que ineluctablemente la violencia física interindividual remite, la verbal sufre, también, el impacto narcisista. Así, las injurias de significación social, tan frecuentes en el siglo XVIII (pordioseros, mendigos, muertos de hambre, piojosos), han dejado

1. Precisamente donde la relación interhumana no se instituye sobre la base de la indiferencia, es decir en el seno del medio familiar o de los próximos, es donde la violencia es más frecuente. En los USA, hacia 1970, un homicidio de cada cuatro era de tipo familiar; en Inglaterra, al final de la década de los sesenta, más del 46 % de todos los homicidios eran asesinatos de tipo doméstico o contra personas próximas; en los Estados Unidos, el número total de víctimas de violencias familiares (muertes, golpes y heridas) era, en 1975, del orden de ocho millones (cerca del 4 % de la población) Cf. J.-C. Chesnais, *Histoire de la violence*, Laffont, col. «Pluriel», 1981, pp. 100-107. La violencia de sangre es tributaria del orden narcisista de nuestras sociedades que limitan e intensifican el campo de las relaciones privadas; en estas condiciones se desencadena primordialmente sobre los que nos abandonan o engañan, los que ocupan nuestra proximidad íntima, aquellos a los que soportamos cada día en casa.

paso a insultos de carácter más «personal», sexuales en su mayoría. Asimismo, los insultos como escupirle a uno en la cara han desaparecido, incompatibles con nuestras sociedades higiénicas e indiferentes. De forma general, el insulto se ha banalizado, ha perdido su dimensión de reto y designa no tanto una voluntad de humillar al otro como un impulso anónimo desprovisto de intención belicosa, como tal, raramente seguido de violencias físicas: aquel que, al volante de su coche, injuria al mal conductor, no desea rebajarlo y el insultado, en el fondo, no se siente aludido. En un tiempo narcisista, la violencia verbal se ha desubstancializado, no tiene ya ni siquiera un significado interindividual, se ha vuelto *hard*, es decir sin objetivo ni sentido, violencia impulsiva y nerviosa, desocializada.

El proceso de personalización es un operador de pacificación generalizado; bajo su influjo, los niños, las mujeres, los animales dejan de ser las víctimas tradicionales de la violencia como lo eran todavía hasta en el siglo XIX e incluso durante la primera mitad del XX. Por la valorización sistemática del diálogo, de la participación, de la atención por la demanda subjetiva, que la seducción posmoderna engendra, lo que se rechaza del proceso educativo es el propio principio del castigo físico, mantenido y reforzado por la era de las disciplinas. El eclipse de los castigos corporales procede de esa promoción de modelos educativos a base de comunicación recíproca, de psicologización de las relaciones en un momento en que los padres cesan precisamente de reconocerse como modelos a imitar por sus niños. El proceso de personalización diluye las grandes figuras de autoridad, mina el principio del *ejemplo* demasiado tributario de una era distante y autoritaria que ahogaba las espontaneidades singulares, y disuelve por último las convicciones en materia de educación: la desubstancialización narcisista se manifiesta en el corazón de la familia nuclear como impotencia, desposesión y dimisión educativa. El castigo físico que, aún no hace mucho, tenía una función positiva de amaestramiento e inculcación de las normas ya no será más que un fracaso vergonzoso y culpabilizador de la comunicación entre padres e hijos, un último impulso incontrolado por recobrar la autoridad.

La campaña de mujeres maltratadas físicamente se desarrolla y encuentra el eco que conocemos a medida que masivamente la

violencia masculina remite en las costumbres, descalificada en un tiempo «transexual» en que la virilidad deja de asociarse a la fuerza y la feminidad a la pasividad. La violencia masculina era la actualización y la reafirmación de un código de comportamiento que se basaba en la división inmemorial de los sexos: ese código ha sido abandonado cuando, bajo los efectos del proceso de personalización, lo masculino y lo femenino ya no tienen definiciones rigurosas ni sitios marcados, cuando el esquema de la superioridad masculina es rechazado en todas partes, cuando el principio de autoridad musculosa deja paso a las imágenes de la libre disposición individual, del diálogo *psi*, de la vida sin obstáculos ni compromisos definitivos. Queda el asunto de la violación: en Francia, 1.600 violaciones en 1978 (3 violaciones por cada 100.000 habitantes), pero probablemente se cometieron más de 8.000 violaciones (cifra negra); en los USA, con más de 60.000 violaciones, el índice sube a los extremos: 29 por 100.000 habitantes. En la mayoría de los países desarrollados, se registra un número creciente de violaciones sin que se pueda determinar si ese aumento resulta de un incremento efectivo de agresiones sexuales o de una desculpabilización de las mujeres violadas que les permite declarar más fácilmente las violencias sufridas: en Suecia, el número de violaciones ha aumentado en más de un 100 % en un cuarto de siglo; en los USA su frecuencia se ha cuatriplicado entre 1957 y 1978. En contrapartida, desde hace un siglo, todo parece indicar una caída espectacular de la violencia sexual: la frecuencia de violaciones en Francia sería cinco veces inferior que durante los años 1870.[1] A pesar del aumento relativo de la violencia sexual, el proceso cool de personalización continua calmando los comportamientos masculinos el crecimiento del número de violaciones corre paralelo con su relegación a una población finalmente muy circunscrita: por una parte, muchos de los acusados pertenecen a los grupos minoritarios de color y de cultura (en los USA cerca de la mitad de las detenciones afectan a los negros), por otra parte, no podemos ignorar que una tercera parte de los violadores, al menos en Francia, son reincidentes.

Por último, la relación con los animales también se ha visto incorporada por el proceso de civilización. Si las leyes de 1850

1. J.-C. Chesnais, *ibid.*, pp. 181-188.

y 1898 permitían en teoría la prosecución de las violencias contra los animales, es bien sabido que resultaron letra muerta y que en realidad ese tipo de crueldad distaba mucho de ser unánimemente condenado. En el siglo XIX la brutalidad en los mataderos era corriente; los combates de animales formaban parte de los espectáculos favoritos de los obreros, «se hacían bailar pavos sobre placas candentes, se mataban a pedradas palomas enjauladas de tal modo que su cabeza sobresalía y hacía de blanco».[1] Un mundo nos separa de esa sensibilidad, en la actualidad ese tipo de violencia hacia los animales está completamente reprobada, de todas partes surgen protestas contra la caza y las corridas, contra las condiciones de cría, contra ciertas formas de experimentación científica. Pero en ninguna parte la humanización es más visible que en los niños, quienes, hecho único en la historia, ya no se divierten con los juegos consistentes en torturar animales. Si el individualismo moderno comporta la liberación del mecanismo de identificación con el otro, el individualismo posmoderno tiene por característica extender la identificación al orden no humano. Identificación compleja que debe relacionarse con la psicologización del individuo: a medida en que éste se «personaliza» las fronteras que separan el hombre del animal desaparecen, cualquier dolor, aunque sea un animal quien lo sufre, se vuelve insoportable para un individuo constitutivamente frágil, conmovido, horrorizado por la sola idea del sufrimiento. Al dotar al individuo de una estructura blanda y *psi,* el narcisismo aumenta la receptividad hacia fuera; la humanización de las costumbres, que va acompañada por lo demás de una indiferencia igualmente sistemática, como lo explicitan las oleadas de abandono de animales durante las grandes migraciones estivales, debe interpretarse como esa nueva vulnerabilidad, esa nueva incapacidad de los hombres para afrontar la prueba del dolor.

Prueba de alguna manera indiscutible de ese saneamiento sin precedentes de la sociedad; en 1976, el 95 % de los franceses afirmaban no haber sufrido ninguna violencia durante el pasado mes; es más, los encuestados afirmaban que durante el mes ante-

1. Théodore Zeldin, *Histoire des passions françaises,* Ed. Recherches, 1979, t. V, p. 180.

rior, ningún miembro de la familia (87 %), ningún conocido (86 %) había sido víctima de agresión. De modo que ni el aumento de una nueva criminalidad violenta, ni las peleas en estadios o bailes del sábado por la noche deben ocultar el telón de fondo sobre el que aparecen: la violencia física entre individuos se hace cada vez más invisible, se ha convertido en sucesos traumatizantes. Lo que no impide, al mismo tiempo, que dos individuos de cada tres estimen que los comportamientos violentos están más extendidos hoy que en un pasado próximo o a principios de siglo. Como sabemos, en todos los países desarrollados el sentimiento de inseguridad va en aumento; en Francia, el 80 % de la población siente claramente un aumento de la violencia, el 73 % reconoce tener miedo al volver a pie a casa por la noche, un individuo de cada dos teme circular en coche por la noche por carreteras laterales. En Europa, como en los USA, la lucha contra la criminalidad ocupa uno de los primeros lugares de las preocupaciones y prioridades del público. Habida cuenta de ese divorcio entre los hechos y lo vivido, ¿debemos pues considerar la inseguridad actual como una ilusión, una maquinación del poder a través de los *mass media* que exporta una conciencia falsa con vistas al control social en período de crisis y de descomposición ideológica? Preguntarse cómo y por qué esa «ideología» puede incorporarse a la sociedad, es hacer caso omiso de las transformaciones profundas de la sociedad civil y su relación con la violencia. De hecho, el sentimiento de inseguridad aumenta, alimentándose del menor suceso e independientemente de las campañas de intoxicación. La inseguridad actual no es una ideología, es el correlato ineluctable de un individuo desestabilizado y desarmado que amplifica todos los riesgos, obsesionado por sus problemas personales, exasperado por un sistema represivo considerado inactivo o «demasiado» clemente, acostumbrado a la protección, traumatizado por una violencia de la que lo ignora todo: la inseguridad ciudadana resume de una forma angustiada la desubstancialización posmoderna. El narcisismo, inseparable de un miedo endémico, sólo se constituye suponiendo un exterior exageradamente amenazador, lo que, a su vez, aumenta la gama de reflejos individualistas: actos de autodefensa, indiferencia al otro, encierro en la casa; mientras que un número importante de habitantes de las grandes metrópolis se protegen detrás de su puerta blindada y re-

nuncian a salir de noche, tan sólo un 6 % de los parisinos intervendrían si oyeran llamadas de socorro durante la noche.

Curiosamente la representación de la violencia es tanto más exacerbada cuando disminuye de hecho en la sociedad civil. En el cine, en el teatro, en la literatura, asistimos en efecto a una sobrepuja de las escenas de violencia, a una debacle de horror y atrocidad, jamás el «arte» se había consagrado de este modo a presentar la propia textura de la violencia, violencia *hi-fi* hecha de escenas insoportables de huesos triturados, chorros de sangre, gritos, decapitaciones, amputaciones, castraciones. De este modo la sociedad cool corre paralela con el estilo hard, con el espectáculo ficticio de una violencia hiperrealista. No se puede explicar esa pornografía de lo atroz a partir de alguna necesidad sádica rechazada por nuestras sociedades tamizadas; más vale registrar la radicalidad de las representaciones convertidas en autónomas y, en consecuencia, destinadas a un puro proceso maximalista. La forma hard no expresa una pulsión, no compensa una carencia, como tampoco describe la naturaleza intrínseca de la violencia posmoderna; cuando ya no hay un código moral para transgredir, queda la huida hacia adelante, la espiral extremista, el refinamiento del detalle por el detalle, el hiperrealismo de la violencia, sin otro objetivo que la estupefacción y las sensaciones instantáneas.

Es por eso que resulta posible destacar el proceso hard en todas las esferas, el sexo (la pornografía; la prostitución de niños cada vez más jóvenes: en Nueva York se calculan en doce mil los niños y niñas de menos de dieciséis años que están en manos de proxenetas), la información (el frenesí de lo «directo»), la droga (con su escalada de dependencia y dosis cada vez mayores), los sonidos (la carrera de los decibelios), la «moda» (punks, skinheads, cuero), el ritmo (el rock), el deporte (doping y sobreentrenamiento de los atletas; auge de la práctica del karate: *body-building* femenino y su fiebre de musculatura); lejos de ser una moda más o menos aleatoria, el efecto hard es correlativo con el orden cool, con la desestabilización y la desubstancialización narcisista al igual que el efecto humorístico que representa su cara opuesta, pero lógicamente homóloga. A la paulatina disolución de referencias, al vacío del hiperindividualismo, responde una radicalidad sin contenido de los comportamientos y representa-

ciones, una subida a los extremos en los signos y hábitos de lo cotidiano, en todas partes el mismo proceso extremista está en marcha, el tiempo de las significaciones, de los contenidos pesados vacila, vivimos el de los *efectos especiales* y el de la *performance* pura, del aumento y amplificación del vacío.

Crímenes y suicidas: violencias hard

El paisaje de la violencia no ha permanecido estático con el advenimiento de las sociedades dirigidas por el proceso de personalización. Si bien después de los siglos XVIII y XIX, los delitos contra la propiedad (atracos, robos) y la delincuencia astuta (estafas...) siguen siendo con mucho más numerosos, en todos los países occidentales, que los delitos contra las personas, en cambio la gran delincuencia ha dado un salto adelante tal que podemos hablar de un acontecimiento social inédito: en Francia, entre 1963 y 1976 los atracos se multiplicaron por 35, entre 1967 y 1976, se cometieron 5 veces más robos a mano armada y 20 veces más atracos. Es cierto que desde 1975, este tipo de delincuencia parece haber encontrado un punto de equilibrio y en cifras absolutas no presenta progresiones espectaculares; sin embargo, el robo a mano armada representa ahora una figura mayor de la violencia urbana.

Si el proceso de personalización suaviza las costumbres de la mayoría, inversamente endurece las conductas criminales de los marginados, favorece el surgimiento de acciones energúmenas, estimula la radicalización de la violencia. El desenmarcamiento individualista y la desestabilización actual suscitada concretamente por el estímulo de las necesidades y su frustración crónica, originan una exacerbación cínica de la violencia ligada al provecho, a condición de precisar de inmediato los límites del fenómeno circunscrito a un número finalmente reducido de individuos que acumulan las agresiones: en la capital federal de los Estados Unidos, el 7 % de los criminales detenidos en un período de cuatro años y medio han sido detenidos cuatro veces y ese 7 % eran presuntos culpables del 24 % de todos los crímenes graves perpetrados durante esos años.

Antaño el gran bandidismo se daba sobre todo en una pobla-

ción relacionada con el proxenetismo, con el chantaje, con el tráfico de armas y de estupefacientes; hoy asistimos a una ampliación o «desprofesionalización» del crimen, es decir a la emergencia de una violencia cuyos autores, a menudo desconocidos por los servicios policiales, no tienen ninguna relación con el hampa. La violencia criminal se expande, pierde sus fronteras estrictas, incluso en cuanto a la edad de los delincuentes: en Francia, en 1975, sobre cien personas acusadas de hechos criminales, dieciocho eran menores, el 24 % de los autores de atracos y robos a mano armada tenían menos de veinte años; en los USA, el 57 % de los autores de crímenes violentos tenía, en 1979, menos de veinticinco años, uno de cada cinco tenía menos de dieciocho años. La delincuencia juvenil no se ha desarrollado especialmente en volumen, se ha hecho más violenta. El proceso de personalización que generaliza el culto a la juventud pacifica a los adultos pero endurece a los más jóvenes, los cuales, conforme a la lógica hiperindividualista tienden a afirmar cada vez más pronto, cada vez más deprisa su autonomía, ya sea material o psicológica, aunque para ello deban utilizar la violencia.

El mundo hard es joven y afecta sobre todo a los marginados culturales, inmigrados y jóvenes procedentes de familias de inmigrados y a las minorías raciales. El orden del consumo pulveriza mucho más radicalmente las estructuras y personalidades tradicionales que el orden racista colonial: ahora es menos la inferioridad lo que caracteriza el «colonizado» que una desorganización sistemática de su identidad, una desorientación violenta de su ego suscitada por la estimulación de los modelos individualistas eufóricos que invitan a vivir intensamente. El proceso de personalización desmantela la personalidad; por un lado, el estallido narcisista y pacífico, por otro, el estallido violento y energúmeno. La sociedad hedonista produce contra su voluntad una componente explosiva, al estar imbricada en un universo de honor y de venganza a la deriva. La violencia de los jóvenes marginados por su color o su cultura es un patchwork, resulta del choque entre el desenmarcamiento personalizado y el enmarcamiento tradicional, entre un sistema a base de deseos individualistas, de profusión, de tolerancia y una realidad cotidiana de ghettos, de paro, de indiferencia hostil o racista. La lógica cool prosigue por otros medios el trabajo plurisecular de la exclusión y la relegación; ya no por

la explotación o la alienación por imposición autoritaria de normas occidentales, sino por criminalización.

Mientras que en 1975, los extranjeros, que sólo representaban el 8 % de la población francesa, eran responsables del 26 % de los robos con violencia, el 23 % de golpes y heridas, el 20 % de los homicidios, el 27 % de las violaciones y el 26 % de condenas por tenencia ilícita de armas. En 1980, en Marsella, el 32 % de los golpes y heridas y el 50 % de robos con violencia fueron cometidos por jóvenes extranjeros, la mayoría de los casos del Magreb: si tenemos en cuenta que los jóvenes nacidos en familias inmigradas, aunque ya ellos con la nacionalidad francesa, no figuran en estas cifras, ya que están contabilizados en la estadística criminal francesa, podemos imaginar la alta representación, si mezclamos los diversos grupos, de los inmigrados e hijos de inmigrados en los actos de violencia, proporción que no se explica tan sólo por una policía o una justicia que sospecha, detiene y condena mucho más a los «extrânjeros» que a los autóctonos. En los Estados Unidos, donde de forma general la violencia es considerable —un acto de violencia cada veintisiete segundos, dicen— también los negros están igualmente sobrerrepresentados en los crímenes violentos, como agresores y como víctimas. En efecto, de forma general, los actos violentos se producen entre individuos del mismo color: hay más crímenes entre negros que de negros contra blancos y viceversa. En la población negra, el homicidio es ahora la primera causa de muerte tanto para hombres como mujeres de veinticuatro a treinta y cuatro años, mientras que en la población blanca de la misma edad, son los accidentes de circulación. Los negros tienen seis veces más riesgo de morir por homicidio que los blancos: limitándonos a los hombres, en 1978 las muertes por homicidio por cada 100.000 habitantes eran del 78,1 en la población negra, 12,2 entre los blancos. Cerca de la mitad de los asesinos detenidos son negros. Prueba *a contrario* del proceso de civilización, la violencia es cada vez más un asunto de grupos periféricos, se convierte en una realidad de *minorías*. Vistas así las cosas, no debe verse en esa violencia de color ni un hábito arcaico ni una forma de rebelión; es el punto culminante de la desestabilización y de la desintegración posmoderna, el acercamiento a los extremos, desocializado y cínico, li-

gado a la licuación de los principios, enmarcamientos y autocontroles; es la manifestación hard del orden cool.

Desorganización o degeneración del bandidismo que se ve básicamente en la «calidad» de los crímenes. Mientras que los hampones profesionales organizan minuciosamente sus golpes, valorando ventajas y riesgos, cuidando su coartada, los delincuentes nueva ola se lanzan en operaciones a menudo improvisadas, sin conocimiento de los lugares, de los fondos, de los sistemas de alarma, empresas altamente arriesgadas a cambio de un beneficio mínimo. En un solo día, cinco, seis atracos, por sumas cada vez irrisorias, esa desproporción entre riesgos y provechos, entre un fin insignificante y medios extremos son lo que caracteriza esa criminalidad hard, sin proyecto, sin ambición, sin imaginario. El proceso de personalización que aspira a aumentar la responsabilidad de los individuos favorece de hecho los comportamientos aberrantes, inestables, indiferentes de algún modo al principio de realidad,[1] como tales en consonancia con el narcisismo dominante y su correlato, lo real transformado en espectáculo irreal, en un escaparate sin espesor, por la lógica de las solicitaciones. Consecuencia del abandono de las grandes finalidades sociales y de la preeminencia concedida al presente, el neonarcisismo es una personalidad flotante, sin estructura ni voluntad, siendo sus mayores características la labilidad y la emotividad. Así la violencia hard, desesperada, sin proyecto, sin consistencia, es la imagen de un tiempo sin futuro que valoriza el «todo y pronto ya»; lejos de ser antinómico con el orden cool y narcisista, es su expresión exasperada: la misma indiferencia, la misma desubstancialización, lo que se gana en individualismo se pierde en «oficio», en ambición, y también en sangre fría, en control de uno mismo: mientras que los jóvenes mafiosos americanos se hunden y rompen

1. Indiferencia igualmente visible en el *vandalismo,* rabia hard que se malinterpreta al considerarla una forma desclasada de reivindicación o de protesta simbólicas. El vandalismo certifica este nuevo abandono que se afecta a las cosas a la vez que a los valores e instituciones sociales. Así como los ideales declinan y pierden su grandeza anterior, así los objetos pierden toda «sacralidad» en los sistemas acelerados de consumo: la degradación vandálica tiene por condición el fin del respeto por las cosas, la indiferencia a lo real ahora vacío de sentido. Aquí también la violencia hard reproduce el orden cool que la hace posible.

ahora sin gran resistencia la «ley del silencio», aparecen esos híbridos posmodernos que son los jóvenes atracadores que toman tranquilizantes. La desubstancialización, aquí como en otras partes, se acompaña del flip y la inestabilidad. La violencia contemporánea ya nada tiene que ver con el mundo de la crueldad, el nerviosismo es su rasgo dominante, y eso no sólo entre los atracadores sino también entre los criminales de suburbio convertidos en locos furiosos por la gente que hace ruido, así como entre la propia policía, como lo prueba la multiplicación de los inquietantes asuntos de los «excesos policiales» recientes.

El crimen para nada: seguramente esto no es nuevo, también las épocas pasadas tuvieron crímenes crapulosos con miserables ganancias. A finales del siglo XIX existe aún una criminalidad llamada de las vallas: se ataca a un burgués extraviado, un paseante atraído hacia las zanjas de las fortificaciones. Pero esas violencias tenían en común, que reconducían la inmemorial connivencia del crimen y de la noche, de lo ilegal y lo secreto. Hoy esa relación está a punto de desaparecer el crimen hard se realiza a la luz del día, en medio de la ciudad, indiferente al anonimato, indiferente a los lugares y a las horas, como si el crimen se esforzase en participar de la pornografía de nuestro tiempo, la de la visibilidad total. Siguiendo la desestabilización general, la violencia se separa de su principio de realidad, los criterios del peligro y la prudencia desaparecen, así se instaura una banalización del crimen incrementada por un aumento incontrolado en los medios de la violencia.

La violencia criminal no designa el mundo hard solamente. Menos espectacular, menos noticia, el suicidio constituye su otra cara, interiorizada si se quiere, pero regida por una misma ascensión y una misma lógica. Sin duda el aumento de suicidios no es característico de la posmodernidad; se sabe que a lo largo del siglo XIX, en Europa, el suicidio no dejó de aumentar. En Francia, de 1826 a 1899, el número de suicidios se ha multiplicado por cinco mientras que su índice para cada 100.000 habitantes pasa de 5,6 a 23; en vísperas de la Primera Guerra Mundial, el elevado índice es superado, llegando a 26,2. Como Durkheim analizó correctamente, allí donde la desinserción individualista ha tomado gran amplitud, el suicidio experimenta un aumento considerable. El suicidio que, en las sociedades primitivas o bárba-

ras, era un acto de fuerte integración social preescrito por el código holista del honor, se convierte, en las sociedades individualistas, en un comportamiento «egoísta» cuyo auge fulgurante sólo podía ser, según Durkheim, un fenómeno patológico,[1] luego evitable y pasajero, resultado no tanto de la naturaleza de la sociedad moderna como de las condiciones particulares en las que se había instituido.

La evolución de la curva de suicidios, en un momento dado, pudo confirmar el «optimismo» de Durkheim, ya que el índice muy elevado de principios de siglo bajó a 19,2 en 1926-1930 e incluso a 15,4 durante el decenio de 1960. En base a estas cifras se ha podido escribir que la sociedad contemporánea estaba «tranquila» y equilibrada.[2] Sabemos sin embargo que no es así: primero, desde 1977 en Francia, con un índice que se acerca a 20, asistimos de nuevo a un aumento importante del suicidio que restablece casi el nivel que se alcanzó a principio del siglo o entre las dos guerras. Pero, además de ese incremento, quizá coyuntural de las muertes por suicidio, el número de tentativas de suicidio sin alcanzar la muerte es lo que obliga a replantear la cuestión de la naturaleza suicidógena de nuestras sociedades. Si realmente se constata un descenso del número de muertes voluntarias, observamos al mismo tiempo un alza considerable de las tentativas de suicidios, en todos los países desarrollados. Se consideran que hay de 5 a 9 tentativas por cada suicidio consumado: en Suecia, cerca de 2.000 personas se suicidan cada año, pero hay 20.000 intentos; en los Estados Unidos, se cometen 25.000 y se intentan sin éxito 200.000. En Francia hubo, en 1980, 10.500 suicidios-muertes, y cerca de 100.000 tentativas. Pues bien, todo hace pensar que el número de tentativas en el siglo XIX no podía ser equivalente al que conocemos hoy. En primer lugar porque las maneras de perpetrarlo eran más «eficaces», ahorcamiento, asfixia, armas de fuego eran los tres instrumentos privilegiados del suicidio hasta 1960; luego porque el estado de la medicina

1. Durkheim, *Le Suicide,* PUF, pp. 413-424.
2. Emmanuel Todd, *Le Fou et le prolétaire,* Laffont, 1979. Asimismo Hervé Le Bras y E. Todd: «Después de la ruptura, los géneros de vida se reconstruyeron y el individuo se integró de otra manera. El suicidio desaparece ya que el malestar de la civilización se acaba.» En *L'Invention de la France,* Laffont, col. «Pluriel», 1981, p. 296.

permitía salvar a menos suicidas; por último por el hecho de la alta proporción, en la población suicida, de personas de edad, es decir las más resueltas, decididas a morir. Habida cuenta de la amplitud sin precedentes de las tentativas de suicidio y a pesar del descenso del número de muertos-suicidas, la epidemia suicida no ha concluido ni mucho menos: la sociedad posmoderna al acentuar el individualismo, al modificar su carácter por la lógica narcisista, ha multiplicado las tendencias a la autodestrucción, aunque sólo fuera transformando su intensidad; la era narcisista es más suicidógena aún que la era autoritaria. Lejos de ser un accidente inaugural de las sociedades individualistas, el movimiento ascendente de los suicidios es su correlato a largo plazo.

Si bien se ahonda la diferencia entre los intentos y la muerte por suicidio, ello se debe a los progresos de la medicina en materia de tratamiento de intoxicaciones agudas, aunque también al hecho de que la intoxicación por medicamentos y venenos se convierte en una forma predominante de perpetración. Si contemplamos el conjunto de los actos suicidas (incluidas las tentativas), las intoxicaciones, medicamentos y gas ocupan el primer lugar en los medios empleados, ya que cuatro quintas partes de suicidas los han utilizado. De alguna manera el suicidio paga su tributo al orden cool: cada vez menos sangriento y doloroso, el suicidio, como las conductas interindividuales, se suaviza, aunque la violencia autodestructora no desaparece, son los medios para conseguirlo lo que pierde su brillantez.

Si los intentos aumentan se debe también al hecho de que la población suicida es cada vez más joven: lo mismo ocurre con el suicidio que con la gran criminalidad, la violencia hard es joven. El proceso de personalización compone un tipo de personalidad cada vez más incapaz de afrontar la prueba de lo real: la fragilidad, la vulnerabilidad aumentan, principalmente entre la juventud, categoría social más privada de referencias y anclaje social. Los jóvenes, hasta entonces relativamente preservados de los efectos autodestructivos del individualismo por una educación y un enmarcamiento estables y autoritarios, sufren sin paliativos la desubstancialización narcisista, son ellos quienes representan ahora la figura última del individuo desinsertado, desestabilizado por el exceso de protección o de abandono y, como tal, candidato privilegiado al suicidio. En América, los jóvenes de quince a veinti-

cuatro años se suicidan a un ritmo doble del de hace diez años, triple del de hace veinte. El suicidio decrece en edades en que antes era más frecuente, pero no cesa de aumentar entre los más jóvenes: en los USA, el suicidio es ya la segunda causa de la muerte de jóvenes, después de los accidentes de automóvil. Quizá sólo estemos al principio, si nos fijamos en la monstruosidad del grado último al que llega la escalada de la autodestrucción en el Japón; hecho inaudito, ahora son los niños de cinco a catorce años los que se quitan la vida, de 56 en 1965 han pasado a 100 en 1975 y a 265 en 1980.

Con la absorción de los barbitúricos y el alto índice de tentativas fracasadas, el suicidio accede a la era de las masas, a un estatuto banalizado y *discount*, igual que la depresión y la fatiga. Ahora el suicidio ha sido incorporado por un proceso de indeterminación en que el deseo de vivir y el deseo de morir ya no son antinómicos sino que fluctúan de un polo al otro, casi instantáneamente. De este modo, gran número de suicidas, absorben el fármaco y reclaman, en el minuto siguiente, ayuda médica; el suicidio pierde su radicalidad, se desrrealiza en el momento en que las referencias individuales y sociales se difuminan, en que la propia realidad se vacía de su substancia sólida y se identifica con una figuración programada. Esa licuación del deseo de aniquilamiento es sólo una de las caras del neonarcisismo, de la destructuración del Yo y de la desubstancialización de lo voluntario. Cuando el narcisismo es preponderante, el suicidio procede ante todo de una espontaneidad depresiva, del flip efímero más que de la desesperación existencial definitiva. De manera que en nuestros días, el suicidio puede producirse paradójicamente sin deseo de muerte, algo así como esos crímenes entre vecinos que matan menos por voluntad de muerte que para librarse de ruidos molestos. El individuo posmoderno intenta matarse sin querer morir, como esos atracadores que disparan por descontrol; uno mira de poner fin a sus días por una observación desagradable, como se mata para poder pagarse una butaca en el cine; ese es el efecto hard, una violencia sin proyecto, sin voluntad afirmada, una subida a los extremos en la instantaneidad: la violencia hard está soportada por la lógica cool del proceso de personalización.

Individualismo y revolución

El proceso individualista que corre paralelo con la reducción de la provocación interpersonal que se acompaña, en contrapartida, de un desafío inédito, de un alcance mucho más radical; el de la sociedad hacia el Estado. En efecto, es en el momento en que la relación de hombre a hombre se humaniza cuando surge el proyecto y la acción revolucionarias así como una lucha de clases abierta, consciente de sí misma, cuya misión es romper la historia en dos y abolir la propia máquina estatal. Proceso de civilización y revolución son concomitantes. En las sociedades holistas, la violencia de los hombres evitaba la definición de su estar-juntos; a pesar de sus caracteres sangrientos, trastornos y revoluciones tradicionales no apuntaban a destruir la arquitectura del todo social. Al contrario, en las sociedades individualistas, los fundamentos de la sociedad, el contenido intrínseco de la ley y el poder se convierten en objetos de debate público, blanco de la lucha de los individuos y clases. Comienza la era moderna de la violencia social, pieza constitutiva de la dinámica histórica, instrumento de transformación y de adaptación de la sociedad y del Estado. La violencia de las masas se convierte en un principio útil y necesario para el funcionamiento y crecimiento de las sociedades modernas, dado que la lucha de clases permitió al capitalismo superar sus crisis, reabsorber su desequilibrio crónico entre producción y consumo.

Es imposible comprender el surgimiento del fenómeno revolucionario, como el de una lucha de clases permanente e institucionalizada, separándolas de su correlato, la sociedad individualista, tanto en su organización económica-social como en sus valores. En las sociedades holistas o jerárquicas, es decir en sistemas en los que los seres particulares, segundos en relación al conjunto social, no tienen una existencia reconocida autónoma, el orden social en que los hombres están integrados se basa en un fundamento sagrado y como tal, fuera de la empresa revolucionaria. Para que la revolución se convierta en una posibilidad histórica, los hombres deben ser atomizados, desinsertados de sus solidaridades tradicionales, la relación con las cosas debe primar sobre la relación entre los seres y por último debe predominar una ideología del individuo que le confiera un estatuto innato de libertad e

igualdad. La revolución y la lucha de clases suponen el universo social e ideológico del individualismo; entonces no hay una organización en sí exterior a la voluntad de los hombres, el todo colectivo y su supremacía, que precedentemente impedían que la violencia rompiera su orden, pierden su principio de intangibilidad ya nada, ni el Estado ni la sociedad escapan a la acción transformadora de los hombres. En cuanto el individuo ha dejado de ser un medio para un fin exterior, y ha pasado a ser considerado y a considerarse a sí mismo como fin último, las instituciones sociales pierden su aura sagrada, todo lo que procede de una transcendencia inviolable y se da en una heteronimia de naturaleza es, a largo o corto plazo, socavado por un orden social e ideológico cuyo centro ya no es el más allá sino el propio individuo autónomo.[1]

La sociedad homogénea de seres iguales y libres es indisociable, en su momento triunfante, de un conflicto abierto y violento sobre la organización de la sociedad. Dirigida por el papel crucial de la ideología, que ahora substituye la instancia religiosa, aunque mantiene el mismo carácter absoluto y pasional, la primera fase individualista es una era de revoluciones y luchas sociales sangrientas. Al emanciparse de lo sagrado, la sociedad individualista sólo restituye a los hombres el pleno dominio de su estar-juntos sólo enfrentándoles en conflictos, a veces por interés, pero cuyo maniqueísmo se deriva más aún de los nuevos *valores* ligados a los derechos del individuo. En este sentido la fase heroica del individualismo puede compararse con una movilización-politización de masa alrededor de valores, más que a un repliegue prudente sobre preocupaciones estrictamente privadas. Hipertrofia y antagonismo ideológicos son inseparables de la era individualista-democrática. Comparada con nuestros días, esa fase pertenece aún en cierto modo a las sociedades holistas, a la primacía del todo social como si el elemento de desorganización social que contenía el principio individualista hubiese sido contrarrestado por un tipo de enmarcamiento omnipresente e inflexible, paralelo al de las disciplinas, destinado a neutralizar la dinámica de las singularidades personales, a agrupar a los individuos alrededor de la cosa

1. Véase M. Gauchet, art. citado, pp. 111-114, e introducción a *De la liberté chez les modernes,* Laffont, col. «Pluriel», 1980, pp. 30-38.

pública, aunque fuera mediante los enfrentamientos de clase y de los valores.

Con la era individualista se abre la posibilidad de una era de violencia total de la sociedad contra el Estado, una de cuyas conssecuencias será una violencia no menos ilimitada del Estado sobre la sociedad, o sea el Terror como un modo moderno de gobierno por una violencia ejercida en masa, no sólo contra la oposición sino contra los partidarios del régimen. Las mismas razones que permiten a la violencia civil trastornar el orden social y político hacen posible un desafío sin precedentes del poder hacia la sociedad ya que el Terror nace en la nueva configuración ideológica surgida de la supremacía del individuo: aunque las masacres, deportaciones, procesos, se realizan en nombre de la voluntad del pueblo o de la emancipación del proletariado, el Terror es posible sólo en función de una representación democrática, es decir individualista, del cuerpo social, aunque sea para denunciar su perversión y restablecer por la violencia la prioridad del todo colectivo. Así como la voluntad revolucionaria no puede explicarse por las contradicciones objetivas de clase, de la misma manera es inútil querer dar una explicación del Terror a partir únicamente de las necesidades circunstanciales: es por el hecho de que el Estado, conforme al ideal democrático, se proclama idéntico y homogéneo a la sociedad, por lo que puede desafiar cualquier legalidad, desplegar una represión sin límites, sistemática, indiferente a las nociones de inocencia y de culpabilidad.[1] Si la revolución individualista-democrática tiene por correlato a la larga una reducción de los signos ostentosos del poder estatal y el advenimiento de un poder benévolo, suave, protector, no por ello impide el surgimiento de una forma particularmente sangrienta del poder que se puede interpretar como una última reviviscencia del carisma del soberano condenado por el orden moderno, una formación de compromiso entre los sistemas de la crueldad simbólica tradicional y la impersonalidad funcional del poder democrático.

La gran fase del individualismo revolucionario expira ante nuestros ojos: después de haber sido un agente de guerra social, el individualismo contribuye desde ahora a eliminar la ideología

1. Véase Cl. Lefort, *Un homme en trop*, Ed. du Seuil, 1976, pp. 50-54, y Bernard Manin, «Saint-Just, la logique de la Terreur», en *Libre*, 1979, n.º 6.

de la lucha de clases. En los países occidentales desarrollados, la era revolucionaria ha concluido, la lucha de clases se ha institucionalizado, ya no es portadora de una discontinuidad histórica, los países revolucionarios son totalmente decadentes, en todas partes prima la negociación sobre los enfrentamientos violentos. La segunda «revolución» individualista, introducida por el proceso de personalización, tiene por consecuencia un abandono masivo de la *res publica* y en particular de las ideologías políticas: después de la hipertrofia ideológica, la desenvoltura hacia los sistemas de sentido. Con la emergencia del narcisismo, el orden ideológico y su maniqueísmo caen en la indiferencia, todo lo que contiene universalidad y oposiciones exclusivas no afecta a esa forma de individualidad ampliamente tolerante y móvil. El orden rígido, disciplinario, de la ideología se ha hecho incompatible con la desestabilización y la humanización cool. El proceso de pacificación ha alcanzado el todo colectivo, la civilización del conflicto social prolonga entretanto la de las relaciones interpersonales.

Incluso los últimos sobresaltos de la Revolución son testimonio de esa suavización del conflicto social. Eso ocurrió con el mayo del 68. Las discusiones suscitadas en torno a la naturaleza del movimiento son en este sentido significativas: ¿revolución o happening? ¿Lucha de clases o fiesta urbana? ¿Crisis de civilización o cencerrada? La revolución se vuelve indecidible, pierde sus señas de identidad. Por una parte, mayo del 68 se inscribe aún en el ámbito del proceso revolucionario y subversivo: barricadas, enfrentamientos violentos con las fuerzas del orden, huelga general. Por otra, el movimiento no tiene ningún objetivo global, político y social. Revolución sin proyecto histórico, Mayo del 68 es un levantamiento cool sin muerte, una «revolución» sin revolución, un movimiento de comunicación a la vez que enfrentamiento social. Los días de mayo, más allá de la violencia de las noches calientes, reproducen no tanto el esquema de las revoluciones modernas fuertemente articuladas en torno a posturas ideológicas, como prefiguran la revolución posmoderna de las comunicaciones. La originalidad de mayo es su sorprendente civismo: en todas partes se instaura la discusión, las pintadas florecen en las paredes, periódicos, carteles, libelos se multiplican, la comunicación se establece en las calles, en las aulas, en los barrios y en las fábricas, allí donde normalmente no existe. Indis-

cutiblemente todas las revoluciones han suscitado una inflación de discursos pero en el 68, ésta se liberó de su contenido ideológico; no se trataba una vez más de tomar el poder, de señalar a los traidores, de trazar líneas que separasen buenos y malos; se trataba, por la vía de la expresión libre, de la comunicación, de la oposición, de «cambiar la vida», de liberar al individuo de las mil alienaciones que le torturan cada día, desde el trabajo hasta el supermercado, desde la tele a la universidad. Liberación de la palabra, el mayo del 68 está movido por una ideología flexible, política y convivencial, patchwork de lucha de clases y de líbido, de marxismo y de espontaneidad, de crítica política y de utopía poética; un relajamiento, una desestandarización teórica y práctica habita el movimiento, isomorfo en este sentido al proceso cool de personalización. Mayo del 68 es ya una revolución personalizada, dirigida contra la autoridad represiva del Estado, contra las separaciones y sujeciones burocráticas incompatibles con el libre despliegue y crecimiento del individuo. El propio orden de la revolución se humaniza, teniendo en cuenta las aspiraciones subjetivas, la existencia y la vida: la revolución sangrienta es substituida por la revolución «desmadrada», multidimensional, transición caliente entre la era de las revoluciones sociales y políticas en que el interés colectivo prima sobre los particulares, y la era narcisista, apática, desideologizada.

Liberada del maniqueísmo ideológico, la violencia de los días de mayo pudo entenderse como una manifestación lúdica exactamente al revés del terrorismo actual que, en su trasfondo, es aún tributario del modelo revolucionario estricto, organizado en torno a la guerra de clases, alrededor de los dispositivos vanguardistas e ideológicos, lo que explica su radical lejanía de las masas indiferentes y relajadas. Claro está que, a pesar de su enmarcamiento ideológico, el terrorismo se incorpora no obstante, por una extraña paradoja, a la lógica de nuestro tiempo; los discursos duros de legitimación de los que proceden atentados, «juicios populares, secuestros, han quedado totalmente vacíos, desconectados de cualquier relación con lo real a fuerza de intumescencia revolucionaria y de autismo grupuscular. Proceso extremista que apunta a sí mismo, el terrorismo es una pornografía de la violencia: la máquina ideológica se acelera sola, pierde anclajes, la desubstancialización alcanza la esfera del sentido histórico, desplegándose como

violencia hard, demagogia maximalista y vacía, espectro lívido, cadáver ideológico liofilizado.

Mayo del 68, ya se ha dicho, tiene una doble cara, moderna por su imaginario de la Revolución, posmoderna por su imaginario del deseo y de la comunicación, pero también por su carácter imprevisible o salvaje, modelo probable de las violencias sociales del futuro. A medida que el antagonismo de clase se normaliza, surgen explosiones aquí y allá, sin pasado ni futuro, que desaparecen con el mismo fulgor con que aparecieron. Ahora, las violencias sociales tienen un elemento en común, y es que ya no entran en el esquema dialéctico de la lucha de clases articulada en torno a un proletariado organizado: en los años sesenta los estudiantes, y hoy jóvenes parados, squatters, negros o jamaicanos —la violencia se ha marginado—. Las revueltas que tuvieron lugar recientemente en Londres, Bristol, Liverpool, Brixton ilustran el nuevo perfil de la violencia, la etapa suplementaria en la desideologización de la violencia, sea cual sea el carácter racial de algunos de esos enfrentamientos. Si la revolución libertaria de los años sesenta era aún «utópica», portadora de valores, hoy día, las violencias que estallan en los ghettos se apartan de cualquier proyecto histórico, fieles al proceso narcisista. Revolución pura del desempleo, del paro, del vacío social. Al licuar la esfera ideológica y la personalidad, el proceso de personalización ha liberado una violencia tanto más dura por cuanto no tiene esperanza, *no future*, a imagen y semejanza de la nueva criminalidad y de la droga. La evolución de los conflictos sociales violentos es la misma que la de la droga: después del viaje psicodélico de los años sesenta, símbolo de contracultura y revuelta, la era de la toxicomanía banalizada, de la depresión sin sueño, el hundimiento *lumpen* por los medicamentos, por las lacas para uñas, el queroseno, los pegamentos, disolventes y barnices para una población cada vez más joven. Ya sólo queda ir a por «polis» o paquistaníes, incendiar las calles e inmuebles, arrasar las tiendas a mitad de camino entre el hundimiento y la rebelión. La violencia de clase ha cedido paso a una violencia de jóvenes desclasados, que destruyen sus propios barrios; los ghettos se encienden como si se tratara de acelerar el vacío posmoderno y rematar rabiosamente el desierto que construye por otros medios el proceso cool de personalización. Ultimo desclasamiento, la violencia entra en el ciclo de reabsorción de los

contenidos; conforme a la era narcisista, la violencia se desubstancializa en una culminación hiperrealista sin programa ni ilusión, violencia hard, desencantada.

INDICE

Se ha afirmado que estamos en la era posmoderna. Estallido de lo social, disolución de lo político: el individuo es el rey y maneja su existencia a la carta... *La era del vacío* ausculta esta mutación esencial, investigando los rasgos significativos de los tiempos actuales, tan alejados de la rebelión y el disentimiento característicos de los años de expansión.

Este análisis, tan agudo como alejado de los clisés, se desarrolla a lo largo de seis estudios: «Seducción non stop», «La indiferencia pura», «Narciso o la estrategia del vacío», «Modernismo y posmodernismo», «La sociedad humorística» y «Violencias salvajes, violencias modernas».

Nuevas actitudes: apatía, indiferencia, deserción, el principio de seducción sustituyendo al principio de convicción, generalización de la actitud *humorística*. Nueva organización de la personalidad: *narcisismo*, nuevas modalidades de la relación social, marcadas en particular por la reducción de la *violencia* y la transformación última de sus manifestaciones. Nuevo estado de la cultura, caracterizado por el agotamiento y derrumbe de lo que ha significado la *vanguardia* durante el último siglo.

Gilles Lipovetsky atribuye el conjunto de estos fenómenos a un mismo factor: el individualismo es el nuevo estadio histórico propio de las sociedades democráticas avanzadas, que definiría precisamente la era posmoderna.

«En la serie de textos publicados recientemente sobre el tema del individualismo, el libro de Lipovetsky es, sin duda, el más importante: el que llega más lejos en las descripciones, el que profundiza mejor las explicaciones. Un lenguaje preciso y galopante: el movimiento de las zapatillas de tenis que recorren los *fast food* y los grandes almacenes. Un lenguaje, además, abundante que se adhiere a los objetos apilados en los grandes supermercados o a los gestos acelerados de los vídeos de música *pop*. Imágenes clavadas en lo cotidiano, combinando publicidad y autopistas, pósters y trenes suburbanos. No es la secuencia de una película, sino más bien la superposición y la profusión de esas imágenes heteróclitas de nuestras "sociedades de la abundancia" lo que invade horizontes y valores.» (G. Vigarello)

Gilles Lipovetsky, nacido en 1944, es profesor en Grenoble. Es autor de *La era del vacío* y *El imperio de lo efímero*.



